NÉMÉSIS

ET LA

JALOUSIE DES DIEUX

Paris. — Imprimerie de Ad. Lainé et J. Havard, rue des Saints-Pères, 19.

NÉMÉSIS

ET LA

JALOUSIE DES DIEUX

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

PAR

ÉD. TOURNIER

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE

Πάντα κατὰ μοῖραν.

Tout suivant le partage.



PARIS

CHEZ A. DURAND, LIBRAIRE-ÉDITEUR

RUE DES GRÈS, 7

—

1863

BL820
.N3T7

52760.

A

M. GUIGNIAUT

SECRÉTAIRE PERPÉTUEL

DE L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES

PROFESSEUR HONORAIRE

DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

HOMMAGE RESPECTUEUX

AVANT-PROPOS.

S'il est intéressant de savoir quelle est ici-bas la destinée des erreurs, comment elles naissent, se propagent, se compliquent, se transforment et périssent, les recherches qui suivent sont peut-être de nature à éveiller chez quelques personnes une curiosité semblable à celle qui les a fait entreprendre. Elles concernent une erreur qui a joui d'un crédit durable chez le plus intelligent des peuples. Les Grecs ont cru que la divinité pouvait s'alarmer pour elle-même de l'ambition des mortels, que dis-je? haïr et châtier en eux jusqu'à l'excès de la prospérité : telle est, en résumé, cette étrange superstition. Le temps, parlons mieux, la raison humaine en a fait justice : aussi ne nous arrêterons-nous pas à en démontrer la va-

nité ; une telle discussion n'apprendrait rien à personne ; et c'est une matière assez riche par elle-même que l'histoire d'une croyance qui a duré dix siècles au moins, qu'Hérodote a professée et qui a été combattue par Aristote, qui a servi à expliquer l'origine du mal longtemps avant Leibnitz, et les révolutions des empires deux mille ans avant Bossuet.

Un pareil sujet, comme tout historique, exigeait que l'on se conformât à l'ordre des temps : tel est, en effet, le plan qu'on a suivi. Mais l'histoire des idées ne comporte pas une chronologie aussi exacte que celle des événements. Aussi une division en trois périodes a-t-elle paru suffire à l'objet qu'on se propose. La croyance dont il s'agit s'est d'abord insinuée sous le voile des fables dans la superstition populaire ; ensuite elle a été professée, érigée en doctrine, interprétée, et même amendée par la théologie. Enfin elle a été en butte aux attaques de la philosophie, qui a fini par en triompher.

PREMIÈRE PÉRIODE

OU

PÉRIODE MYTHOLOGIQUE.

Dans le premier âge que nous allons considérer d'abord, l'idée de jalousie divine, inhérente dès lors à la religion grecque, attend encore, pour se montrer au grand jour et s'imposer aux esprits avec toute sa force, une formule consacrée et une personnification populaire. Pour nous, cet âge s'étend de l'époque d'Homère et d'Hésiode à celle de Pindare, faute de monuments qui nous autorisent à en reporter plus haut le commencement ou la fin. Néanmoins, nous trouverons chez les premiers de ces poëtes une idée et une fable, certainement antérieures à tous deux, où déjà est renfermée en germe toute la théologie dont le développement devra nous occuper : l'idée de cette puissance qu'on appelle ordinairement *destinée homérique*, et la fable de Prométhée. Nous donnerons

la première place à cet antique élément, à cette première manifestation, de l'opinion religieuse qui est l'objet de notre étude. Puis, nous nous enquerrons auprès des mêmes auteurs de tout ce qu'il nous importe de savoir touchant les croyances et les traditions répandues chez leurs contemporains.

L'imagination la plus riche, une extrême faiblesse d'abstraction, une quantité prodigieuse de fables, une égale disette de termes généraux, distinguent, au point de vue de notre sujet même, comme de l'histoire complète des idées, ce premier âge, qui fut en littérature celui de l'épopée. Nous l'appelons âge *mythologique*, bien que, malhabile à figurer ce qui avait besoin d'être d'abord défini, il n'ait su fournir à la légende de la jalousie divine que des traits épars, des épisodes, et non une personnification nettement caractérisée.

CHAPITRE PREMIER.

LA LOI DE PARTAGE ET LA FABLE DE PROMÉTHÉE.

Les plus anciens monuments de la religion grecque nous montrent l'univers et l'Olympe même assujettis à l'empire d'une loi mystérieuse, sorte de dieu suprême sans passions, sans figure, sans légende, sans généalogie, sans personnalité, relégué par delà les cieux, dans un lointain inaccessible à l'imagination comme à la prière. Les mots de *destin* et de *fatalité*, par lesquels on est convenu, dans notre langue, de désigner cette loi, en donnent une idée peu exacte : nous l'appellerons *loi de partage* [1].

1. Proprement, c'est le *lot* ou la *part;* en grec habituellement μοῖρα. Du même ordre d'idées procèdent les mots μόρος, αἶσα, νέμεσις, Μέγαιρα (nom d'une Furie, de μεγαίρω, envier), Λάχεσις, le latin *Parca*. On fait venir généralement δαίμων de δαήμων d'après Platon (*Cratyl.*, 398, B). Il paraît beaucoup plus simple et plus raisonnable de le rapporter à δαίομαι, δαίνυμι : en effet, dans le passage classique d'Hésiode, les δαίμονες sont représentés comme chargés de la distribution des biens, et qualifiés πλουτοδόται (Opp. et dd. v. 121). L'idée de partage se retrouve encore dans εἱμαρμένη; celle d'attribution, dans πεπρωμένη, qui se rattache évidemment au même verbe que ἔπορον, soit l'inusité πιπρώσκω,

La loi de partage, comme son nom l'indique, a pour fonction de fixer la part dévolue à chaque être [1]. Mais, dans le principe au moins, elle n'est qu'une règle idéale de répartition, que l'intelligence divine conçoit, à laquelle la providence divine se conforme par une libre préférence [2]. Le soin de distribuer les lots avec liberté, avec souveraineté, regarde les dieux, seuls dispensateurs des biens, et spécialement Jupiter, qui sait exactement où commence, où finit la portion due à chacun des mortels [3]. L'heure de

comme βέβρωμαι et βορά viennent également de βιβρώσκω (compar. ἔθορον venant de θρώσκω). Selon M. Alfred Maury (*Religions de la Grèce*, t. I, pag. 285), le mot Κήρ est emprunté au radical sanscrit *Kala* (partage). Notons cependant que M. Michel Bréal propose une étymologie différente dans son étude de mythologie comparée sur *Hercule et Cacus* (Durand, 1863), page 60. D'ailleurs, un autre mot sanscrit, *bhaga*, dérivé de *bhaj* (donner, séparer, diviser), se rapproche par sa signification du grec δαίμων.

1. Cette attribution est encore très-bien marquée chez Pindare (*Olymp.*, VII, 119; X, 65).

2. La personnification de cette règle en une ou plusieurs déesses, déjà commencée dans les poëmes homériques, devait avoir, tôt ou tard, pour résultat de lui assujettir Jupiter même. Dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*, la Loi ne semble encore oppressive que pour les dieux inférieurs, à qui Jupiter, selon la *Théogonie* d'Hésiode (v. 885), a partagé les honneurs après la défaite des Titans. La même *Théogonie* fait mention des trois Μοῖραι ou Parques en deux passages, qui sont marqués dans les éditions du signe d'interpolation, sans doute comme se contredisant l'un l'autre. Dans l'un (v. 904 sqq.), il est dit qu'elles tiennent leurs fonctions de Jupiter; dans l'autre (v. 217 sqq.), ces divinités, réunies à certaines Κῆρες que le poëte appelle νηλεόποινοι, paraissent investies d'un pouvoir vengeur qui s'exerce sur les dieux mêmes.

3. Hom., *Od.*, XX, 76 : Εὖ οἶδεν ἅπαντα, Μοῖράν τ' ἀμμορίην τε καταθνητῶν ἀνθρώπων. — Id. *Od.*, VI, 188 : Ζεὺς δ' αὐτὸς νέμει ὄλβον Ὀλύμπιος ἀνθρώποισιν Ἐσθλοῖς ἠδὲ κακοῖσιν, ὅπως ἐθέλῃσιν, ἑκάστῳ. — De là un des surnoms des dieux : δωτῆρες ἐάων.

la mort est-elle arrivée pour cet Hector qu'il aime, pour Hercule, pour Sarpédon, ses fils? La Loi a parlé : il hésite pourtant, il délibère, il consulte les autres dieux. Quand il cède enfin, c'est à leurs remontrances, ou à celles de sa propre raison; sa soumission est libre comme l'a été sa résistance : absolue en ce sens seulement qu'elle est formelle et immuable, qu'il n'appartient ni aux dieux ni à personne d'y rien changer, la loi qu'il exécute l'a obligé sans le contraindre [1]. D'ailleurs, des associations et des confusions fréquentes entre les noms donnés à la loi et ceux des dieux, qui en sont les ministres [2], en beaucoup de cas un usage indistinct, une véritable synonymie, attestent que la religion grecque, à l'origine, considérait le monde comme soumis à un seul pouvoir.

Dans quelle mesure ce pouvoir s'exerce-t-il sur l'homme? Et, d'abord, connaît-il une mesure? est-il oppressif? est-il illimité? La théologie primitive paraît avoir enseigné généralement le contraire [3]. La loi de partage fixe le

1. On peut dire en effet que le mot μοῖρα représentait à l'esprit des Grecs les motifs moraux du gouvernement divin comme de la conduite humaine.

2. La volonté de Jupiter, le *lot*, le *lot* et la divinité, le *lot* de la divinité, de Jupiter ou des dieux.

3. L'affirmative peut se conclure de certains textes, surtout d'un passage de l'*Iliade* (VI, 487 sqq.); mais la négative est, pour le moins, mieux établie, et cela nous suffit. — M. Louis Ménard, dont nous avons connu tardivement la belle thèse intitulée *la Morale avant les philosophes*, a développé avant nous, et quelquefois dans les mêmes

commencement et le terme de chaque carrière; de loin en loin elle en resserre l'espace, de manière à ne plus laisser au passage qu'un défilé inévitable; enfin elle l'enclôt de tous côtés. Par là, elle gêne l'action de l'homme, elle n'anéantit pas son libre arbitre. Quelquefois même, elle lui laisse le choix entre deux carrières différentes et de longueur inégale [1]. Enfin, elle lui permet d'exercer son activité entre les bornes prescrites, de déployer sa puissance et de l'accroître : elle ne lui ôte pas plus le pouvoir que la liberté.

Mais, en même temps qu'elle laisse subsister le pouvoir de l'homme, elle circonscrit son empire. Elle est avare, comme l'indique un de ses noms latins : en donnant la vie, elle met en réserve l'immortalité; en donnant l'intelligence, elle en retranche la prescience; en donnant le bonheur, elle en refuse la perpétuité; en donnant la puissance, le génie, elle mesure son bienfait en vue de l'équilibre général. L'homme ne peut faire effort pour sortir de son domaine, pour devenir plus heureux, plus intelligent, plus puissant que sa condition ne le comporte, sans rencontrer les barrières qu'elle lui oppose.

Maintenant, ces barrières sont-elles absolument infranchissables? Y a-t-il chez l'homme une incapacité essentielle de transgresser la loi

termes, l'opinion que nous exprimons ici au sujet de la destinée homérique.

1. *Il.*, IX, 410 sqq. *Od.*, XI, 110 sqq.; XII, 137 sqq.

suprême sanctionnée par la volonté des dieux? On le croirait, si une locution familière à Homère [1] ne témoignait clairement qu'il a eu l'idée d'une pareille infraction; si ses dieux n'en exprimaient assez fréquemment la crainte dans leur sollicitude à s'y opposer; si lui-même, enfin, parlant en son propre nom, n'en faisait mention, dans tel endroit, comme d'une chose possible, dans tel autre, comme d'un fait accompli [2].

Ainsi la théologie grecque, à la prendre, autant qu'il est possible, à sa source, reconnaît l'existence et le pouvoir du libre arbitre : elle n'est pas fataliste. Non-seulement elle fait l'homme libre; mais encore elle le met aux prises avec ce pouvoir supérieur de la loi de partage ou des dieux qui le domine sans l'asservir, et qui réclame son respect sans l'obtenir toujours. Ce pouvoir, borné lui-même par celui qu'il limite, est efficace et souverain dans les conditions ordinaires, grâce à la faiblesse des hommes, à la

1. Ὑπέρμορον ou ὑπέρμορα, qui a pour équivalent ὑπὲρ αἶσαν.

2. *Il.*, XVI, 780. Cf. ib. II, 155; XVII, 321; XX, 30, 300, 336; XXI, 515. *Odyss.*, I, 36, 37; V, 436. — Parmi les textes moins anciens, on peut voir la prédiction de Bacis dans Hérodote (IX, 43); l'*Alceste* d'Euripide (en particulier les vers 695 et 939); Pausanias (IV, 21, 4). L'infraction est représentée dans le premier de ces passages comme future, mais certaine; dans le deuxième comme passée et accomplie. — Le pour et le contre, sur toutes ces questions, se trouvent dans les deux ouvrages classiques de M. Nægelsbach, où sont réunis, classés et interprétés les textes qui intéressent l'histoire de la théologie grecque jusqu'au temps d'Alexandre (*Homerische Theologie*, 2[e] édition, Nüremberg, 1861; *Nachhomerische Theologie*, ib., 1857).

puissance de la divinité : néanmoins, ses arrêts sont menacés sans cesse; et sans cesse il faut que les dieux interviennent pour en assurer l'exécution. L'équilibre du monde n'est qu'un équilibre instable, qui a besoin, pour se maintenir, de la vigilance constante de la Providence : la liberté humaine, avec laquelle la Loi suprême ne peut compter, qui échappe à ses plans et qui les ignore, peut sans cesse y porter atteinte.

De là, une rivalité entre les dieux et les hommes, dont la fable de Prométhée, sans doute antérieure, et de beaucoup peut-être [1], aux poëmes où Hésiode l'a racontée, contient à la fois le premier épisode et la plus ancienne mention. Qu'est-ce, en effet, que Prométhée, si ce n'est le génie humain lui-même? Tout autorise cette interprétation, et l'antiquité elle-même qui l'indique par la bouche de Plutarque [2], et la transparence des deux récits d'Hésiode, et le caractère général des poëmes dont ils font partie : l'un, moral avant tout, où les mythes ne paraissent que pour servir d'enveloppes aux préceptes; l'autre, monument de la religion, sans doute, mais d'une religion déjà élaborée: compilation originale, où sont groupées, reliées, complétées,

1. Voir une comparaison de la fable de Prométhée avec celle du dieu védique *Agni* dans l'*Histoire des religions de la Grèce antique*, par M. A. Maury, tom. I, pag. 218, note 3.

2. Ὁ Προμηθεύς, τουτέστιν ὁ λογισμός (*De Fortuna : Moral.*, t. II, pag. 98, édit. Paris, 1624).

les données de la légende; œuvre enfin sur laquelle l'exégèse a d'autant plus de droits que la réflexion y a eu plus de part, et que les symboles y semblent souvent calculés pour l'explication des réalités.

N'hésitons donc pas à reconnaître, avec tout le monde, dans ces quatre fils de Japet dont Hésiode raconte successivement les infortunes, l'humanité même, frappée dans tout ce qui la constitue par la haine ou la vengeance de Jupiter. Le fardeau disproportionné que le patient [1] Atlas est condamné à supporter, n'est-ce pas l'image des nécessités dont le faix accablant surcharge éternellement l'énergie résistante de l'homme? Pour Ménœtius, cet orgueilleux, ce téméraire [2], qui est foudroyé et précipité dans l'Érèbe en punition de son audace criminelle, c'est à coup sûr cette indomptable activité que rien ne contient, que rien n'effraye, et qui, sans cesse en lutte avec l'ordre établi dans la nature, travaille sans relâche à refaire l'œuvre divine. Qui ne retrouve pareillement dans l'imprévoyant Épiméthée, complice involontaire du courroux qui poursuit sa famille, la passion, cet ennemi domestique de tout ce qu'il y a de force et de raison ici-bas? Enfin ce Prométhée qui réunira un jour chez Eschyle tous les traits de sa famille, est déjà, sous sa figure propre, chez Hé-

1. Κρατερόφρων. — 2. Ὑβριστής.

siode, l'intelligence humaine, le génie du travail, finalement en proie, pour l'expiation de ses inventions téméraires, aux exigences perpétuelles du besoin, et forcé de se renouveler sans fin pour nourrir des convoitises qu'il n'assouvit jamais.

Que faut-il conclure, touchant les rapports de l'homme avec la divinité, de la légende célèbre qui concerne ce dernier personnage, son larcin et son supplice? question que les modernes se sont posée plus d'une fois, et à laquelle ils ont répondu le plus souvent en modernes. C'est au point de vue de l'antiquité qu'il convient de se placer pour la débattre ici. Il s'agit de confronter la fable rapportée par Hésiode avec cette idée d'un partage primitif, qui tint de si bonne heure une place si importante dans la théologie grecque, et de mettre en évidence, d'une part ce qu'elle y emprunte, de l'autre ce qu'elle y ajoute.

Un dieu puni d'un excès de générosité envers les hommes, l'humanité elle-même enveloppée dans le châtiment de son bienfaiteur, telle est en résumé cette fable. Mais Prométhée, c'est l'homme encore : les présents de Prométhée ne sont que la figure des conquêtes de l'homme, qui, par là, réunit effectivement les deux rôles de patron et de client, distingués dans la légende. Suivons ce personnage unique, ainsi dédoublé, à travers les péripéties de l'étrange

récit d'Hésiode. Prométhée a rendu les sacrifices moins onéreux en faisant agréer de Jupiter, au moyen d'une ruse, une offrande dérisoire. Jupiter use de représailles en retirant aux hommes le feu et les choses nécessaires à la vie. Mais Prométhée dérobe à son tour le feu, et le restitue à la terre. Par là il attire de nouveau le courroux céleste et sur lui-même et sur ceux à qui a profité son attentat. Un châtiment terrible est décrété contre le coupable, et Pandore est façonnée pour le malheur du monde. D'ailleurs cette expiation n'ôte pas au genre humain les avantages qu'elle lui fait payer si cher : le trésor soustrait aux cieux comme l'immunité extorquée à Jupiter passeront des pères aux enfants.

Le pouvoir laissé par la théologie grecque à l'ambition humaine, même en révolte contre la divinité, est ce qu'il faut remarquer d'abord dans cette légende. Elle nous en fournit deux exemples nouveaux, en même temps qu'elle confirme tout ce que nous avons pu recueillir précédemment touchant la loi suprême, la puissance divine, la liberté humaine, la rivalité des dieux et des hommes. Mais ce qui mérite ici une attention particulière, ce que fait ressortir, entre toutes les légendes primitives, la fable de Prométhée, c'est la revanche par laquelle la divinité, un instant vaincue, répare définitivement sa défaite passagère. Il ne lui suffit pas de punir

le téméraire qui l'a bravée, de satisfaire sur le Titan un courroux qu'il a seul provoqué. Ce châtiment infligé, cette vengeance exercée, il lui reste à remédier au progrès accompli par l'homme en dépit d'elle-même, en lui faisant perdre l'équivalent de ce qu'il a gagné. Le tour des dieux est venu; c'est à eux à parler, comme dit Homère : ils auront le dernier mot. Pandore, un déchaînement de fléaux, compenseront la conquête du feu; et l'humanité n'aura recouvré le premier instrument de son industrie que pour tomber sous la domination définitive du Mal.

Ainsi l'antique fable de Prométhée nous initie déjà à l'idée d'une providence dont la fonction n'est proprement ni de conserver, ni de rémunérer ou de punir, mais de réparer, et de rétablir l'ordre ici-bas, quand l'ambition humaine a réussi à le troubler.

Nous n'insisterons pas ici sur cette conception, que nous rencontrerons souvent dans la suite de nos recherches : nous nous bornerons à remarquer dès maintenant que, dans la religion primitive des Grecs, elle n'est nullement accidentelle : au contraire, elle s'y montre comme si naturellement liée aux croyances fondamentales, qu'elle ne peut presque en être détachée. Si la loi éternelle, dans ce système, était une fatalité absolue, qui, par le seul fait de son existence, impliquât négation de la liberté humaine;

ou si, l'homme restant libre, les bornes prescrites à son activité étaient infranchissables, la stabilité du décret suprême suffirait à maintenir l'équilibre du monde, et la Providence serait dispensée de le protéger : l'ordre général, ne pouvant être attaqué, n'aurait pas besoin d'être défendu ; à plus forte raison ne demanderait-il jamais à être rétabli. Mais l'homme est libre : si l'expérience et l'instinct l'avertissent que son domaine est borné, il ne sait pas au juste où en sont les limites ; d'ailleurs il y a en lui un besoin de conquête : il avance en aveugle, dupe de sa passion ou de son ignorance ; il touche à la barrière fatale. Le moment semble venu pour Jupiter de l'avertir ou de le frapper. Ici commence le mystère. Comment les dieux ne sont-ils pas toujours les plus forts ? ou quelle est cette insidieuse tolérance qui se refuse à prévenir un attentat souvent involontaire, dont il faudra ensuite, non-seulement punir l'auteur, mais encore réparer les effets ? Ce qui est sûr, c'est que la tentative n'est pas toujours réprimée : que la cause en soit l'inaction de Jupiter ou son impuissance, la barrière peut être franchie. L'homme n'a qu'à faire un pas, la foudre, qu'à demeurer suspendue : l'équilibre du monde est détruit.

Les Grecs allaient jusque-là : mais ils croyaient aussi que, si le désordre peut exister, il est impossible qu'il dure ; que toute atteinte portée à

l'organisation du monde doit inévitablement être réparée; que si, enfin, l'indiscipline humaine peut faire osciller la balance des destinées, elle ne saurait l'empêcher de reprendre son niveau. Tôt ou tard la divinité, vaincue dans ce premier combat, reparaissait pour triompher : et l'équilibre que la Providence avait laissé détruire était providentiellement rétabli.

Nous sommes désormais en possession des principes généraux qui se rapportent, dans la plus ancienne théologie grecque, à la question de l'origine du mal. Par delà les formes successives qu'ont pu revêtir ces idées d'une antiquité sans date, il fallait d'abord en chercher la substance pour être sûr de remonter à ce qu'elles ont de plus ancien. Il est temps d'arriver à quelque chose de moins abstrait. Dès Homère et Hésiode, le voile qui nous dérobait l'histoire est levé : il ne s'agit plus que d'assister au spectacle où nous convie d'abord l'épopée, et de reconnaître, sur la scène où ils vont vivre et agir sous nos yeux, les acteurs dont nous ne connaissons encore que les noms et les rôles : la Loi de partage, l'Homme et la Divinité.

CHAPITRE II.

LA NATURE DIVINE ET LA CONDITION HUMAINE. — LA *NÉMÉSIS*.

I.

Il résulte de la fable de Prométhée que la loi de partage appliquée par les dieux est la cause première des maux humains ; que les empiétements de l'homme hors de son domaine propre, par la répression et la réparation qui s'ensuivent, en sont une seconde, qui se rattache d'ailleurs naturellement à la précédente : de manière que cette légende enveloppe une sorte de théorie du mal métaphysique, physique, et l'on peut ajouter dès maintenant, du mal moral. Nous emprunterons à Homère et à Hésiode de quoi compléter ce premier aperçu : seulement, au lieu de considérer désormais la rivalité des dieux et des hommes par rapport au partage éternel, nous interrogerons de préférence les vivantes peintures de l'épopée sur le second élément de

la même croyance, c'est à savoir l'anthropomorphisme, en tant que prêtant aux dieux des sentiments haineux contre les hommes; et nous mettrons en regard de la condition humaine, non plus la loi immuable qui la détermine et la circonscrit, mais les passions divines qui concourent à en maintenir l'infériorité et à en aggraver les misères.

Homère distingue les maux communs à tous, et, en général, les maux qui ont leur principe dans la loi de partage ou la volonté des dieux, de ceux qui sont l'ouvrage de l'homme, qu'il s'attire à lui-même, de ceux qu'il encourt par ses imprudences, ou mérite par ses fautes, de tous ceux enfin qui le frappent en dépit de la loi suprême, ou sans que cette loi l'y condamne [1]. Le libre arbitre, on le voit, est représenté dans cette classification; mais son contingent n'y figure qu'à titre de complément. La rigoureuse parcimonie des distributeurs des biens, la crainte qu'ils éprouvent de tomber dans l'excès en prodiguant des faveurs qui doivent être ménagées, enfin le sentiment de mesure que réveille en eux, comme en tout ce qui porte un cœur humain,

1. Ὁμοῖϊα (*Od.*, III, 236), μόρσιμα, πεπρωμένα, θεσπεσίῃ (*Il.*, II, 367); τυκτά (*Il.*, V, 831); ἐπίσπαστα (*Od.*, XVIII, 73; XXIV, 462); σφετέρῃσιν ἀτασθαλίῃσιν (*Od.*, I, 7 et 34); ὑπέρμορον, ὑπέρμορα (*Il.*, II, 155; XX, 30; XXI, 517. *Od.*, I, 34). Les deux principes d'où viennent tous les maux de l'homme sont nettement opposés surtout *Il.*, II, 367.

la vue ou l'idée même de la prospérité d'autrui : telles sont les principales causes de nos misères. De plus, Homère, dans deux ou trois passages, attribue aux dieux un sentiment de malveillance contre les hommes, qui paraît fort voisin de la jalousie [1]. Nous ne nous attacherons point à ces indices douteux. La théologie homérique, prise dans son ensemble, fournit une base à la fois plus large et plus solide à l'étude spéciale que nous avons annoncée.

Jupiter se plaint dans l'*Odyssée* de ce que les hommes imputent aux dieux leurs infortunes, tandis que souvent ils ajoutent par leurs égarements aux maux qui leur viennent d'en haut [2]. Mais cette justification incomplète laisse à la charge de la Providence tout ce qui fait le malheur essentiel de la condition humaine. Jupiter a beau s'en défendre : il est, cela se voit dans l'*Odyssée* même, le principe suprême du mal tout autant que du bien ; et c'est lui qu'accuse instinctivement le désespoir, comme le plus malfaisant des dieux [2]. Que sera-ce si nous nous en tenons à la seule *Iliade* ? C'est lui qui détruit les villes, qui abat le courage des hommes, qui les fait périr ; qui, non content de les abuser par de faux avis, fascine leur esprit, l'égare pour les

1. En leur prêtant l'étonnement mêlé de dépit ou de blâme que marque le verbe ἄγαμαι, rac. ἄγαν (*Odyss.*, IV, 181 ; XXIII, 211. Cf. V, 119 sqq.).

2. *Od.*, I, 33. — 3. *Od.*, XX, 201.

perdre [1]. *Até*, cette personnification de l'esprit d'imprudence et d'erreur, est sa fille, et c'est lui qui la précipite du ciel sur la terre [2].

Quelque titre que le poëte lui donne, le Jupiter de l'*Iliade* n'est que le père d'Hercule et de Sarpédon : ce n'est pas le père des hommes. Sans doute, la justice lui demande des châtiments, et le destin, des rigueurs : mais lui est-il défendu d'avoir pitié de ceux qu'il frappe? Si les passions savent l'émouvoir, en dépit de sa majesté; s'il daigne sourire à Vénus, s'il peut s'irriter contre Neptune, tant de scènes de carnage le trouveront-elles insensible? Son regard, qui pénètre partout, découvre nos folies en même temps qu'il voit nos malheurs : double raison de nous plaindre. Mais il n'a de compassion que pour ses enfants et ses favoris : sa main, qui ne tressaille ni ne tremble, vide indifféremment sur nos têtes la tonne des biens et celle des maux. Quand, parce qu'il l'a voulu, pour satisfaire une rancune d'Achille [3], les Grecs tombent en foule sous les coups des Troyens, assis à l'écart, il regarde d'un œil sec, « et l'éclat

1. *Il.*, II, 6, 111-118; XII, 254 ; XV, 594, 724 ; XIX, 87, 137 ; XXII, 60.

2. *Il.*, XIX, 91, 131.

3. Selon l'auteur des *Chants cypriens*, c'était par compassion pour les fatigues de la Terre que surchargeait l'extrême multiplication du genre humain (*Cycli fragmenta*, éd. Didot, IX, 1). Euripide emploie comme à plaisir cette invention, où se marque si bien l'indifférence des dieux à l'égard des hommes, et va jusqu'à prêter à Jupiter l'intention de faire du mal aux Grecs et aux Troyens (*Helen.*, vv. 36-40; *Elect.*, v. 1282 sq.: *Orest.*, v. 1639 sqq.; *Fragm.*, 920, éd. Didot).

« de l'airain, et ceux qui tuent, et ceux qui sont « tués [1]. » La vue du sang versé enchante sa curiosité cruelle. « Pour moi, » dit-il ailleurs (au moment où un combat plus terrible va partager les dieux mêmes), « je resterai assis dans un coin « de l'Olympe, et je goûterai les charmes du « spectacle [2]. » La douleur des chevaux d'Achille, en tant qu'immortels sans doute, l'émeut plus que la mort du maître qu'ils pleurent. « Ah! malheureux, pourquoi vous avons-nous « donnés au roi Pélée, à un mortel, tandis que « vous êtes exempts de la vieillesse et de la « mort? Était-ce pour vous faire partager les « douleurs des misérables humains? Car rien, « non, rien, n'est plus infortuné que l'homme, « de tout ce qui respire et marche sur la terre [3]. »

Cette idée de la profonde misère attachée à notre condition n'est pas moins familière à l'antiquité primitive que celle de l'inhumanité divine. A ses yeux, le malheur a une telle affinité avec notre être, qu'il se communique d'homme à homme par des voies incompréhensibles. C'est peu qu'Hésiode menace d'infortune héréditaire la maison du parjure [4], puisque, en revanche, il promet au juste des enfants plus heureux que lui-même. Mais comment, dans un poëme où il célèbre l'équité de la Providence, peut-il nous

1. *Il.*, XI, 78. — 2. *Il.*, XX, 22.
3. *Il.*, XVII, 443 sqq. — 4. Hes., *Opp. et Dd.*, v. 280 sqq.

montrer une ville tout entière enveloppée dans le châtiment mérité par un seul coupable ; que dis-je ? la Justice elle-même allant solliciter l'appui de Jupiter « pour que les peuples expient « les fautes des rois [1] ? » C'est que cette idée d'une transmission du malheur par contagion n'appartient pas en propre à Hésiode : c'est dès lors une opinion générale, qui gardera longtemps crédit, et à laquelle les poëtes sceptiques de Rome aimeront encore à faire allusion [2].

Le malheur n'est pas seulement lié à l'existence de l'homme sur la terre : il est lié à sa nature, il en est inséparable, et la mort même ne peut l'en détacher. Il suit aux enfers celui qu'il a persécuté ici-bas : et c'est pour s'y aggraver encore. Je laisse de côté ces ennemis des dieux dont un courroux, légitime du moins s'il est inexorable, prolonge le châtiment jusque dans l'autre vie. Je passe de même sous silence ces héros privilégiés qui sont admis après leur mort soit dans les champs Élysées, encore distincts des enfers, soit dans l'Olympe même. Ce sont là de pures prérogatives qu'explique soit une prédilection arbitraire des dieux, soit quelque lien de parenté ou d'alliance avec eux, et que ne justifie aucune supériorité de mérite ou de vertu chez ceux qui se les voient décerner : si Ménélas est exempt

1. Hes., *Opp. et Dd.*, vv. 238, 257.
2. Vid. Horat., *Carmin.*, III, 2, v. 26 sqq.; Ovid., *Trist.*, I, 9, v. 19.

de la loi commune, Achille y reste soumis, au moins dans la légende homérique [1]. La foule des humains, telle est cette loi, descend pêle-mêle aux enfers ; si toutefois ils se survivent dans ces ombres qui conservent leurs apparences et un reflet de leurs passions comme de leurs habitudes, mais qui sont déshéritées à jamais des forces du corps, et, à moins d'une faveur spéciale, de celles de l'intelligence [2]. Encore si, à défaut de bonheur, l'autre vie donnait, avec l'oubli, l'insensibilité! Mais cette idée qui trouvera plus tard auprès du malheur, et, qui plus est, auprès de la vertu, le crédit d'une espérance, cette idée que la Macarie d'Euripide appellera au secours de son héroïsme [3], est encore étrangère aux croyances primitives, comme le prouvent les souvenirs douloureux d'Achille et d'Agamemnon dans l'*Odyssée* [4]. Ces mêmes poëtes qui jugent la vie terrestre si misérable en font un objet de regret pour ceux qui en sont délivrés. Agamemnon mort est réduit à porter envie à Ulysse qui,

1. Hom., *Odyss.*, IV, 561; XI, 602; Eurip., *Helen.*, v. 1676; Herodot., III, 126. Cf. Hesiod., *Opp. et Dd.*, v. 165 sq.; *Scol. Harmod.*, v. 7; Pind., *Ol.*, II, v. 123 sqq.; *Fragm.*, 95, 96, éd. Boeckh; Plat., *Gorg.*, 523 A; *Symp.*, 179 E.

2. *Od.*, XI, 602 et pass., 393; X, 495; cf. XI, 218 sqq. Une idée qui aura cours aussi, c'est que les mutilations subies par le corps se perpétuent jusque dans son ombre. (Voir une note de M. Patin, *Tragiques grecs, Sophocle*, pag. 190, 2e édition.)

3. Eurip., *Heracl.*, v. 593. Cf. le fragment I du *Nauplius* d'Astydamas, dans *Tragic. Fragm.*, éd. Didot, pag. 70.

4. *Od.*, XI, 405 sqq., 488 sqq.; XXIV, 95, 192.

perdre [1]. *Até,* cette personnification de l'esprit d'imprudence et d'erreur, est sa fille, et c'est lui qui la précipite du ciel sur la terre [2].

Quelque titre que le poëte lui donne, le Jupiter de l'*Iliade* n'est que le père d'Hercule et de Sarpédon : ce n'est pas le père des hommes. Sans doute, la justice lui demande des châtiments, et le destin, des rigueurs : mais lui est-il défendu d'avoir pitié de ceux qu'il frappe? Si les passions savent l'émouvoir, en dépit de sa majesté; s'il daigne sourire à Vénus, s'il peut s'irriter contre Neptune, tant de scènes de carnage le trouveront-elles insensible? Son regard, qui pénètre partout, découvre nos folies en même temps qu'il voit nos malheurs : double raison de nous plaindre. Mais il n'a de compassion que pour ses enfants et ses favoris : sa main, qui ne tressaille ni ne tremble, vide indifféremment sur nos têtes la tonne des biens et celle des maux. Quand, parce qu'il l'a voulu, pour satisfaire une rancune d'Achille [3], les Grecs tombent en foule sous les coups des Troyens, assis à l'écart, il regarde d'un œil sec, « et l'éclat

1. *Il.*, II, 6, 111-118; XII, 254 ; XV, 594, 724 ; XIX, 87, 137 ; XXII, 60.

2. *Il.*, XIX, 91, 131.

3. Selon l'auteur des *Chants cypriens,* c'était par compassion pour les fatigues de la Terre que surchargeait l'extrême multiplication du genre humain (*Cycli fragmenta*, éd. Didot, IX, 1). Euripide emploie comme à plaisir cette invention, où se marque si bien l'indifférence des dieux à l'égard des hommes, et va jusqu'à prêter à Jupiter l'intention de faire du mal aux Grecs et aux Troyens (*Helen.*, vv. 36-40; *Elect.*, v. 1282 sq. : *Orest.*, v. 1639 sqq. ; *Fragm.*, 920, éd. Didot).

« de l'airain, et ceux qui tuent, et ceux qui sont « tués [1]. » La vue du sang versé enchante sa curiosité cruelle. « Pour moi, » dit-il ailleurs (au moment où un combat plus terrible va partager les dieux mêmes), « je resterai assis dans un coin « de l'Olympe, et je goûterai les charmes du « spectacle [2]. » La douleur des chevaux d'Achille, en tant qu'immortels sans doute, l'émeut plus que la mort du maître qu'ils pleurent. « Ah! malheureux, pourquoi vous avons-nous « donnés au roi Pélée, à un mortel, tandis que « vous êtes exempts de la vieillesse et de la « mort? Était-ce pour vous faire partager les « douleurs des misérables humains? Car rien, « non, rien, n'est plus infortuné que l'homme, « de tout ce qui respire et marche sur la terre [3]. »

Cette idée de la profonde misère attachée à notre condition n'est pas moins familière à l'antiquité primitive que celle de l'inhumanité divine. A ses yeux, le malheur a une telle affinité avec notre être, qu'il se communique d'homme à homme par des voies incompréhensibles. C'est peu qu'Hésiode menace d'infortune héréditaire la maison du parjure [4], puisque, en revanche, il promet au juste des enfants plus heureux que lui-même. Mais comment, dans un poëme où il célèbre l'équité de la Providence, peut-il nous

1. *Il.*, XI, 78. — 2. *Il.*, XX, 22.
3. *Il.*, XVII, 443 sqq. — 4. Hes., *Opp. et Dd.*, v. 280 sqq.

montrer une ville tout entière enveloppée dans le châtiment mérité par un seul coupable ; que dis-je? la Justice elle-même allant solliciter l'appui de Jupiter « pour que les peuples expient « les fautes des rois [1]? » C'est que cette idée d'une transmission du malheur par contagion n'appartient pas en propre à Hésiode : c'est dès lors une opinion générale, qui gardera longtemps crédit, et à laquelle les poëtes sceptiques de Rome aimeront encore à faire allusion [2].

Le malheur n'est pas seulement lié à l'existence de l'homme sur la terre : il est lié à sa nature, il en est inséparable, et la mort même ne peut l'en détacher. Il suit aux enfers celui qu'il a persécuté ici-bas : et c'est pour s'y aggraver encore. Je laisse de côté ces ennemis des dieux dont un courroux, légitime du moins s'il est inexorable, prolonge le châtiment jusque dans l'autre vie. Je passe de même sous silence ces héros privilégiés qui sont admis après leur mort soit dans les champs Élysées, encore distincts des enfers, soit dans l'Olympe même. Ce sont là de pures prérogatives qu'explique soit une prédilection arbitraire des dieux, soit quelque lien de parenté ou d'alliance avec eux, et que ne justifie aucune supériorité de mérite ou de vertu chez ceux qui se les voient décerner : si Ménélas est exempt

1. Hes., *Opp. et Dd.*, vv. 238, 257.

2. Vid. Horat., *Carmin.*, III, 2, v. 26 sqq.; Ovid., *Trist.*, I, 9, v. 19.

de la loi commune, Achille y reste soumis, au moins dans la légende homérique [1]. La foule des humains, telle est cette loi, descend pêle-mêle aux enfers ; si toutefois ils se survivent dans ces ombres qui conservent leurs apparences et un reflet de leurs passions comme de leurs habitudes, mais qui sont déshéritées à jamais des forces du corps, et, à moins d'une faveur spéciale, de celles de l'intelligence [2]. Encore si, à défaut de bonheur, l'autre vie donnait, avec l'oubli, l'insensibilité! Mais cette idée qui trouvera plus tard auprès du malheur, et, qui plus est, auprès de la vertu, le crédit d'une espérance, cette idée que la Macarie d'Euripide appellera au secours de son héroïsme [3], est encore étrangère aux croyances primitives, comme le prouvent les souvenirs douloureux d'Achille et d'Agamemnon dans l'*Odyssée* [4]. Ces mêmes poëtes qui jugent la vie terrestre si misérable en font un objet de regret pour ceux qui en sont délivrés. Agamemnon mort est réduit à porter envie à Ulysse qui,

1. Hom., *Odyss.*, IV, 561; XI, 602; Eurip., *Helen.*, v. 1676; Herodot., III, 126. Cf. Hesiod., *Opp. et Dd*, v. 165 sq.; *Scol. Harmod.*, v. 7; Pind., *Ol.*, II, v. 123 sqq.; *Fragm.*, 95, 96, éd. Boeckh; Plat., *Gorg.*, 523 A; *Symp.*, 179 E.

2. *Od.*, XI, 602 et pass., 393; X, 495; cf. XI, 218 sqq. Une idée qui aura cours aussi, c'est que les mutilations subies par le corps se perpétuent jusque dans son ombre. (Voir une note de M. Patin, *Tragiques grecs, Sophocle*, pag. 190, 2e édition.)

3. Eurip., *Heracl.*, v. 593. Cf. le fragment I du *Nauplius* d'Astydamas, dans *Tragic. Fragm.*, éd. Didot, pag. 70.

4. *Od.*, XI, 405 sqq., 488 sqq.; XXIV, 95, 192.

après tant d'épreuves, a revu enfin sa patrie : ce Roi des rois n'est plus qu'un malheureux qui excite la compassion. Moins soucieux désormais de la longue mémoire qu'il laisse que du prix dont il l'a payée, Achille préférerait à la gloire de régner sur les ombres la condition du plus obscur des vivants. Tout ce que gagne à mourir le plus généreux héros, c'est de mieux connaître le prix de la vie qu'il a perdue, en même temps qu'il ressent plus douloureusement les peines qui l'ont attristée : et dans cette existence nouvelle où il a mérité d'être heureux, et que l'infortune lui a fait souhaiter peut-être, un incurable ennui est le moindre de ses maux.

C'est en cela surtout, en représentant la misère humaine comme éternelle et irréparable, que la théologie grecque méconnaît la Providence. Si elle faisait de la terre un lieu d'épreuves et d'initiation à une vie meilleure, on ne saurait l'accuser de pessimisme, pour avoir ajourné le bonheur au delà du tombeau. L'existence du mal serait tout expliquée ici-bas, d'un côté, par l'imperfection attachée à toute condition terrestre, de l'autre par l'action de la liberté, base du mérite, et serait justifiée dans l'autre monde par une double réparation, celle du châtiment pour le mal commis, celle de la compensation pour le mal souffert. Si tel était pour la théologie grecque l'ordre providentiel, la Providence des Grecs serait la même que celle du christianisme

et de la philosophie. Mais la théologie grecque a jugé que la liberté, efficace pour le malheur de l'être faible qui la possède, ne pouvait le conduire par la vertu, par le sacrifice, qu'à un monotone simulacre d'existence, qu'à une fade parodie de la vie actuelle; elle a laissé penser à l'homme que sa condition, lamentable ici-bas, serait pire encore aux enfers; elle lui a enseigné la nécessité de la souffrance et l'obligation de la vertu, sans lui promettre en dédommagement de ses douleurs, en échange de ses efforts, le bonheur ni la récompense; elle n'a rêvé pour lui qu'un avenir sans félicité et sans consolation, qui ajouterait à ses maux au lieu de l'en délivrer, jusqu'à lui faire regretter ce présent si misérable : par là, faisant entrer le mal dans la destination des êtres, elle retirait implicitement la bonté à l'essence divine.

Le sentiment religieux, chez les héros d'Homère, est défiguré par une lacune correspondante à celle de la théologie. Les dogmes et les légendes ne font pas seuls les religions : ce qui les caractérise mieux que la croyance même, c'est la manière de croire et de prier; c'est, pour ainsi dire, l'attitude de l'âme en présence de ce qu'elle adore : par là, une idée religieuse peut se trahir longtemps avant de s'affirmer sous une forme précise. Des dieux qui ne sont pas aimés ne sont pas des dieux bons : s'il en est

ainsi, que dirons-nous des dieux d'Homère? Les hommes qu'il met en scène n'aiment pas plus les dieux qu'ils n'en sont aimés. Les héros mêmes que favorise la prédilection de certaines divinités semblent craindre de payer de retour la tendresse qu'elles montrent pour eux. Ulysse, dans son entretien avec Minerve, au XIIIe livre de l'*Odyssée,* ne témoigne à son infatigable protectrice que du respect et de la soumission. Il se croit trompé par elle [1]; et, quand il ne peut plus douter de ses intentions secourables, on dirait que sa reconnaissance n'ose aller jusqu'à l'amour. La crainte seule, ou le besoin d'un appui qu'ils jugent indispensable à leur faiblesse, inspirent la piété aux Grecs d'Homère. Si, comme Polyphème, ils se croyaient capables de lutter avec avantage contre la divinité, ils diraient comme lui : « Nous ne nous soucions point de « Jupiter ni des Immortels; car nous sommes « beaucoup plus forts qu'eux; » et ils n'auraient plus pour la religion que l'indifférence hautaine des Cyclopes et des Phlégyes [2]. « Tu m'as joué, » s'écrie Achille, « Apollon, dieu malfaisant entre « tous! Ah! je me vengerais, si j'en avais le « pouvoir [3]. » Grecs et Troyens sacrifient aux dieux, sans qu'aucun mélange d'amour ennoblisse ces hommages serviles de la faiblesse à la force,

1. *Od.*, XIII, 326.
2. *Od.*, IX, 275; *Hymn. Homer. Apoll.*, v. 278.
3. Homer., *Il.*, XXII, 15 sqq. Cf. Plat., *Republ.*, 391 A.

sans qu'aucun élan de ferveur rapproche des objets de leur culte ces âmes humiliées et ployées par la crainte.

La résignation aux volontés des dieux a, chez Homère, un caractère analogue qui permet de la rapporter au même principe. C'était un tyran qu'on adorait dans la divinité : c'était ce tyran dont on subissait sans murmurer les décrets. Bien différente de la résignation du chrétien, toujours mêlée d'espérance, de cette soumission respectueuse et tendre qui bénit une promesse dans l'épreuve, et entrevoit le pardon derrière le châtiment, la résignation, dans la religion homérique, n'est que l'aveu d'impuissance de la liberté vaincue dans une lutte inégale. « Fils de Polytherse, homme aux propos railleurs, cesse de « proférer follement d'orgueilleuses paroles; « laisse maintenant parler les dieux, car ils « sont les plus forts[1]. » Ainsi parle Philœtius à Ctésippe en le tuant : ainsi la Nécessité parle au malheureux qu'elle accable. Les dieux ne demandent à la victime de leur haine ou de leur courroux aucune vertu, aucun sacrifice de sa volonté, aucun hommage intérieur à la sainteté des desseins auxquels elle est immolée : ils lui permettent de les haïr pourvu qu'elle fléchisse sous le joug qui l'opprime, qu'elle subisse ce qu'ils lui envoient, ou les présents qu'ils

1. *Od.*, XXII, 287. Cf. *Ib.*, VI, 190.

lui font, pour traduire une expression grecque[1] : « Mère, » dit Callidice à Cérès affligée, qu'elle prend pour une simple femme, « il faut que « les mortels se résignent aux présents des dieux, « fût-ce par force et à contre-cœur ; car ils sont « bien plus puissants que nous. »

Plus puissants, ce n'est rien encore : si les dieux d'Homère n'étaient que puissants, ils inspireraient le respect plutôt encore que la crainte ; le sentiment religieux resterait incomplet, il ne serait pas faussé. Mais ces dieux n'aiment pas les hommes : de telle sorte que, sans avoir rien à redouter de leur justice, on se croit néanmoins exposé à leur haine. Lorsqu'ils se montrent sur la terre, leur apparition effraye tout d'abord ceux qui en sont témoins. Écoutons Télémaque, lorsqu'il revoit Ulysse que Minerve vient de transfigurer[2] : « Plus de doute, » s'écrie-t-il, « tu es « un dieu, un habitant du vaste ciel : ah ! sois-« nous propice, afin que nous t'offrions d'a-« gréables sacrifices et de beaux ouvrages d'or : « mais daigne nous épargner ! » Qu'a donc à craindre Télémaque ? ce qui menace tout mortel, même innocent : le courroux tout-puissant d'une divinité ombrageuse qu'on peut offenser à chaque instant sans y prendre garde. C'est pour échapper à un tel danger qu'il transige,

1. *Hymn. Homer. in Cerer.*, v. 147. Cf. Hes., *Opp. et Dd.*, v. 716; *Gnomic. Græc.*, éd. Tauchnitz : *Sol.*, V, v. 64 ; *Theogn.*, v. 444.
2. *Od.*, XVI, 183.

comme avec un ennemi, en lui promettant des offrandes, avec l'être mystérieux dont la présence suffit pour causer ses alarmes.

Une piété si craintive accuse les dieux à qui elle rend hommage. Dès cette époque, on le voit, les Grecs, persuadés de l'existence d'un principe malfaisant au sein de la divinité, faisaient consister le premier devoir de religion et de sagesse à subir en silence ses rigoureux décrets, à craindre son pouvoir, à l'adorer, à le ménager, à le fléchir. Mais, dès lors aussi, ils avaient l'idée d'une résistance, et même d'une rébellion, quelquefois victorieuse, mais toujours imprudente, punie tôt ou tard, et partant condamnable, de l'homme contre la tyrannie des dieux.

Il nous reste à mettre en lumière ce dernier point, qui n'a été qu'indiqué au chapitre précédent.

II.

A côté du dieu bienfaisant, ou plutôt *sans méchanceté* [1], en qui se personnifie l'activité humaine dans sa lutte avec la puissance d'en

1. Ἀκάκητα (Hesiod., *Theogon.*, v. 614). L'épithète ἐΰς, appliquée ailleurs (ib., v. 565; *Opp. et Dd.*, v. 50) au fils de Japet, est beaucoup moins caractéristique. Ce mot est bien rendu par *egregius* dans la traduction latine jointe à l'édition Didot.

haut, la mythologie grecque compte une foule de personnages dont les noms rappellent une témérité et une punition pareilles. Thamyris et Niobé, dans l'*Iliade,* Ajax, fils d'Oïlée, et Eurytus, dans l'*Odyssée;* Phaéthon, dont Hésiode racontait déjà l'entreprise et la chute, Phorbas, Tantale, Agamemnon, Amphion, chez les Cycliques, sont des impies comme Prométhée. Le courroux des dieux les atteint comme lui, ou même les poursuit jusque dans les enfers. Ainsi que la colère de Jupiter fait expier au genre humain les bienfaits dont le Titan l'a comblé, de même l'hymen d'Orion avec l'Aurore le désigne aux flèches de Diane; celui de Jasion avec Cérès fait tomber sur lui les foudres de Jupiter. Calypso s'écrie, lorsque Mercure lui apporte l'ordre de laisser partir Ulysse : « Vous êtes cruels, ô « dieux! cruels et jaloux [1] entre tous, vous qui « voyez d'un œil d'indignation les déesses épou- « ser des mortels. » Même lorsqu'elles sont passagères, ces mésalliances ne laissent pas d'être dangereuses pour le mortel qui en est honoré [2] comme pour l'enfant qui en est le fruit [3]. Les dieux les considèrent comme attentatoires à leurs prérogatives, et pardonnent rarement cet oubli de leurs droits au favori auquel il profite.

1. Hom., *Od.*, V, 118 sqq. Il y a dans le grec ζηλήμονες, que nous nous voyons à regret forcé de traduire comme φθονεροί.

2. *Hymn. Homer. Ven.,* v. 189. Cf. ib., v. 287; *Odyss.,* X, 301, 341.

3. Eurip., *Ion.*, v. 506 sqq.

Ils ne se bornaient pas à punir toute offense à leur majesté chez l'homme qui en était l'auteur ou le complice : avec l'acharnement passionné de la vengeance, ils en persécutaient jusqu'aux instruments inanimés, et jusqu'aux monuments mêmes. Neptune s'irrite contre les vaisseaux merveilleux des Phéaciens, en les voyant braver ses fureurs ; il change en rocher celui qui, en dépit de ses flots soulevés, a ramené Ulysse sain et sauf sur le rivage d'Ithaque[1]. Apollon fait détruire par la rivière Anaurus le tombeau du sacrilége Cycnus[2]. Les deux mêmes dieux s'indignent de voir survivre le mur élevé par l'armée d'Agamemnon aux remparts de Troie, leur commun ouvrage ; et ils se hâtent de le renverser au départ de la flotte grecque[3].

En tout cela, les dieux de l'époque homérique font acte de vengeance en même temps que de justice ; ils défendent des droits sacrés, mais ces droits sont les leurs ; leur office est divin, mais leurs passions sont humaines. Les monuments de la période primitive ne nous fournissent néanmoins aucune appellation qui désigne ce ressentiment personnel des dieux, abstraction faite de tout mobile moral et désintéressé : ils n'assimilent encore le courroux éveillé chez la divinité par la vue des impiétés humaines

1. Hom., *Odyss.*, VIII, 564 ; XIII, 163.
2. Hesiod., *Scut. Hercul.*, v. 477.
3. *Il.*, VII, 446 sqq.; XII, 3 sqq.

qu'à un des bons instincts de notre nature : je veux parler de ce qu'Homère et Hésiode appellent d'un nom intraduisible : la *némésis*.

Chez l'homme, la *némésis* peut être définie le sentiment de la désapprobation à tous les degrés, depuis l'indignation excitée par le crime jusqu'au secret murmure de défaveur par lequel nous blâmons intérieurement les fautes légères. On s'y expose également en contrevenant aux règles du devoir [1], ou à celles de la bienséance [2], en manquant aux égards réclamés par l'âge, le rang, le malheur, l'hospitalité, les titres de père et de mère [3], comme en s'écartant, par des paroles présomptueuses, de la condescendance due à l'amour-propre de ceux dont on est écouté [4]. Tout excès, toute disproportion, toute irrégularité lui donne l'éveil. A la vue d'une infortune imméritée, sentons-nous notre cœur se serrer? Le triomphe des méchants nous révolte-t-il comme un spectacle scandaleux? C'est l'effet de la *némésis*, qui proteste en nous contre l'iniquité de la fortune ou des hommes [5]. La *némésis* est donc essentiellement un sentiment moral. D'ailleurs elle peut accessoirement

1. *Iliad.*, XIII, 119; *Odyss.*, II, 239.
2. *Od.*, I, 158; XV, 69. Cf. *Iliad.*, XXIV, 463.
3. *Iliad.*, II, 223; X, 115; *Od.*, II, 101, 136; XVII, 481.
4. *Od.*, XXI, 169. Cf. *Iliad.*, VIII, 198 sqq.
5. *Il.*, XVII, 254.

s'envenimer des rancunes de l'amour-propre ou de l'intérêt lésé [1]; et enfin elle est toujours mêlée d'un ressentiment secret contre celui qui l'a provoquée, quand bien même il n'aurait blessé que notre conscience, et ne nous aurait causé d'autre peine que celle de le condamner.

Le même sentiment nous porte à éviter les fautes [2] comme à nous reprocher celles où nous avons pu tomber; et par là il se confond avec celui du devoir. La *némésis* homérique est l'arbitre de la moralité des actes : ce qu'elle condamne est mauvais, ce qu'elle ne réprouve pas est permis, et Homère n'affirme pas autrement la légitimité des actions indifférentes [3]. Souvent aussi il rapproche le mot *némésis* de celui qui désigne à la fois le respect d'autrui, et cette fierté de conscience que nous appelons *honneur* [4] : c'est mettre le principe même de la vertu à côté du motif secondaire qui la stimule et l'encourage.

Si maintenant l'on confronte l'étymologie de ce mot avec son emploi, on voit aussitôt se vérifier ce qui résulte déjà d'une double acception du nom donné en grec à la loi suprême (*partage* et *devoir*) : c'est que l'idée de répartition, fondamentale dans le système théologique des

1. *Iliad.*, X, 129; *Od.*, XVIII, 227.
2. *Od.*, II, 64; IV, 158; *Iliad.*, XVI, 544.
3. *Iliad.*, XIV, 80; *Od.*, I, 350 et pass.
4. Αἰδώς (*Iliad.*, XIII, 121; *Od.*, II, 64; Hesiod., *Opp. et Di.*, v. 198).

Grecs, était en même temps la base de leur morale. Pour eux, manquer à une obligation, c'était franchir une limite, c'était entreprendre sur un domaine interdit. Dans un coupable, ils voyaient avant tout un téméraire; dans une faute, un excès : et c'est, au fond, cet excès, inhérent à la transgression des lois morales comme aux attentats contre l'ordre général du monde, que réprouvait partout ce sentiment accusateur appelé par eux d'un nom qui semble être celui de la justice distributive, mais qui ne désignait en réalité dans l'usage que la désapprobation, ou, pour plus d'exactitude, l'assentiment, plus ou moins passionné, de la conscience à la loi de partage, en présence des excès qui y contreviennent.

Telle est encore, sans aucun caractère spécial, la *némésis* que les dieux d'Homère et d'Hésiode ressentent contre autrui et redoutent pour eux-mêmes [1], à la façon des mortels. Leur conscience en prononce les jugements dans les mêmes cas que celle de l'homme [2], c'est-à-dire contre tout manquement au devoir, et, plus généralement, contre tout ce qui mérite désapprobation, en tant que participant de la nature de l'excès. D'ailleurs, de même que la désapprobation marquée par le mot *némésis* s'allie quel

1. Hom., *Iliad.*, XXIV, 463.
2. Hom., *Iliad.*, IV, 507; V, 872; VIII, 198; XIII, 16.

quefois dans l'âme humaine au ressentiment personnel, de même, dans Hésiode, la *némésis* divine semble tomber particulièrement sur les actes d'impiété comme sur l'omission des rites prescrits par la religion [1]. Quant à la mission de punir, elle semble réservée alors, indépendamment de l'action personnelle des dieux, à d'autres agents providentiels, ceux que les Grecs appelaient *Opis* et *Dicé* : ou, du moins, il est douteux qu'on attribuât dès lors à la *némésis* des dieux cette efficacité nécessaire et immédiate par laquelle on la caractérisa dans la suite.

Cependant les héros d'Homère la redoutent déjà : et c'est à cette crainte que paraît devoir être reporté l'honneur de certains scrupules, bien délicats pour le temps, que ni le sentiment de l'équité, au degré où il était alors développé, ni la peur de la justice divine proprement dite, ne suffisait à leur inspirer. Un ou deux exemples, auxquels ce qui précède pourrait fournir des pendants, termineront ce qui concerne la *némésis* abstraite de ce premier âge, en donnant une idée de la morale dont la garde lui était spécialement confiée.

Le droit de la guerre est certes aussi étendu alors qu'il a jamais pu l'être : et, sauf le respect des traités, qui n'est que le respect des ser-

1. Hesiod., *Opp. et Dd.*, vv. 739, 754.

ments, on ne voit pas que les guerriers mis aux prises chez Homère se croient liés par aucune obligation mutuelle. Cependant le Mentès de l'*Odyssée,* qui n'est autre que Pallas elle-même, raconte qu'Ilus d'Éphyre, sollicité par Ulysse de lui donner un poison meurtrier pour y plonger ses flèches, n'avait pas voulu y consentir dans la crainte de s'exposer à la *némésis* des dieux [1]. Les inimitiés personnelles participèrent longtemps dans une large mesure aux priviléges des luttes à main armée ; et il n'est pas jusqu'à Platon qui ne fasse accorder sans difficulté par un interlocuteur de Socrate ce singulier principe : « Est-il vrai qu'on ne se rend pas coupable d'in« justice ni d'envie en se réjouissant des maux « de ses ennemis [2] ? » Ce qui paraît légitime à Platon n'était autorisé qu'avec réserve par la religion dès l'époque homérique. Non-seulement un vainqueur devait, après la mort de son adversaire, respecter son cadavre, sous peine d'irriter les dieux ; non-seulement il était quelque-

1. Hom., *Odyss.*, I, 263. Cf. Hippocrat., *Jusjurand.*; Plat., *Legg.*, VIII, 845 E; *Theæt.*, 149 D (édit. Stallbaum).

2. Plat., *Phileb.*, 49 D. C'était, du reste, une opinion assez répandue en Grèce, et professée spécialement dans l'école de Socrate, qu'il n'y a de φθόνος proprement dit que l'envie qui s'attache à un ami. V. Périaud, ap. Stob., *Floril.*, XXXVIII, 52; Xenoph., *Memorab.*, III, 9, 8; Plat., *Definit.*, pag. 416, éd. Stallbaum. Quant aux haines privées, les sociétés antiques les regardaient peut-être comme nécessaires à leur équilibre : Κακοὺς μίσει, « Hais les méchants, » avait dit Solon (*Sept. Sapient. Sentent.*, in *Philosoph. Græc. fragm.*, éd. Mullach, pag. 215).

fois averti par le tonnerre de s'arrêter dans la poursuite de ses ennemis débandés[1] : les dieux, non contents de lui interdire l'abus de la victoire, lui en défendaient même l'enivrement. Rien n'est plus naturel que le cri de joie poussé par Euryclée, lorsqu'elle voit les prétendants étendus sans vie sur le sol et baignés dans leur sang. Ulysse pourtant réprime ce transport : « Vieille, » dit-il, « réjouis-toi au fond du cœur « et contiens-toi ; point de cris d'allégresse : c'est « manquer à la piété que de s'enorgueillir après « un massacre. Ces hommes sont tombés victimes « de la volonté des dieux et de leurs propres « méfaits ; ils n'avaient pas de respect pour le « mortel, quel qu'il fût, bon ou méchant, qui « cherchait asile auprès d'eux : et par là ils ont « mérité cette mort ignominieuse[2]. »

L'idée de modération était donc unie dès lors à celle d'humilité envers les dieux. Cette dernière vertu est déjà poussée chez certains héros homériques jusqu'à la crainte des éloges exagérés. En voyant la magnifique demeure de Ménélas, Télémaque, saisi d'admiration, ne peut s'empêcher de dire à Pisistrate : « Tel est sans « doute le palais de Jupiter Olympien. » Ménélas s'empresse de décliner un éloge aussi compromettant : « Non, chers enfants, » dit-il, « non, aucun mortel ne saurait lutter avec Ju-

1. Hom., *Iliad.*, XXIV, 53; *Odyss.*, XXIV, 539. Cf. *Odyss.*, XIV, 88.
2. *Odyss.*, XXII, 411 ; cf. XXIII, 59.

« piter : son palais et ses trésors n'ont rien à « craindre du temps. Quant aux hommes, l'on « peut ou l'on ne peut pas, que sais-je? en trou- « ver qui rivalisent d'opulence avec moi. C'est « que j'ai beaucoup souffert et beaucoup erré « avant de rapporter ces richesses sur mes vais- « seaux; et c'est la huitième année seulement « que je suis revenu [1]. »

L'idée où les contemporains d'Homère puisaient à la fois une morale si exquise et une piété si superstitieuse était-elle dès lors personnifiée en une divinité spéciale, ou bien attachée également, et sans attribution particulière, à tous les dieux? Il y a des textes en faveur de la première hypothèse : mais d'assez bons arguments en ébranlent l'autorité. Selon Suidas, Érechthée, fils d'une reine inconnue d'Attique, nommée Némésis, avait fondé en son honneur ce sanctuaire de Rhamnunte qui resta fameux dans toute l'antiquité [2]. Mais, quand bien même

1. *Odyss.*, IV, 74 sqq.

2. Suid. voc. Ῥαμνουσία Νέμεσις. (V. l'appendice, n° II, à la fin de cette thèse.) Nous ne prétendons nullement trancher ici une question qui sort de notre sujet comme de notre compétence, celle de l'identité primitive de Vénus et de Némésis. On trouvera les arguments à l'appui de l'affirmative dans une note de MM. Creuzer et Guigniaut (*Relig. de l'antiq.*, tom. II, 3e part., p. 1350), ainsi que dans les dissertations de M. Walz (*De Nemesi Græcorum;* art. *Nemesis*, dans l'*Encyclop.* de Pauly) et de Zoega. Selon ce dernier (*Abhandlungen*, pag. 41), Adrastée est une divinité d'origine orientale, la même qu'Aphrodite Uranie, que l'Athor ou Adsjora des Égyptiens, que l'As-

la statue érigée dès lors dans ce temple aurait déjà eu, comme Suidas le prétend, tous les traits de Vénus, ce qui ne paraît vrai que d'un ouvrage postérieur de Phidias ou de son élève Agoracrite, le caractère même de ce récit y fait assez reconnaître un épisode de l'histoire mensongère que l'école d'Évhémère prétendit substituer à la mythologie. D'un autre côté, dans la *Théogonie* d'Hésiode, Némésis est mise au nombre des enfants de la Nuit et appelée *fléau des mortels* [1]. Mais ce vers a paru interpolé à plusieurs critiques [2], avec raison, ce semble : car Hésiode eût sans doute caractérisé plus nettement une divinité si peu connue de ses contemporains ; sans compter qu'une telle qualification, faisant de Némésis une puissance, et une puissance essentiellement malfaisante, concorde assez mal, comme il résulte de ce qui précède, avec le rôle prêté primitivement à la *némésis* abstraite.

thoreth des Phéniciens, la personnification du ciel étoilé. » Preller (*Griech. Mythologie*, tom. I, page 332) fait dériver le culte de Némésis de celui d'Aphrodite Uranie. Bœttiger inclinait déjà à voir dans la déesse de Rhamnunte une divinité importée d'Orient (*Opusc.*, pag. 205, not. 2). Manso (*Abhandl.*, pag. 172, not. 1) se borne à rapporter l'opinion de Hugh, qui identifie Némésis avec la Nephthys ou Athor égyptienne, et qui croit reconnaître, dans l'attitude significative par laquelle la statuaire caractérisait ordinairement la déesse de la mesure, une allusion aux partages de terrain rendus annuellement nécessaires par les débordements du Nil.

1. Hesiod., *Theog.*, v. 223.

2. Par exemple, à M. Walz (*De Nemesi Græcorum*, p. 4), et, selon Manso (*Verm. Abhandl.*, p. 177, note *o*), à Hermann (*Myth.*, II, pag. 18).

Ces textes écartés, parmi les témoignages relatifs à la personnification de Némésis, nous n'en trouvons que deux qui se rapportent à la première époque. Quoique tenus pour authentiques, ils ne paraissent pas plus décisifs que les précédents. Dans *les Travaux et les Jours* d'Hésiode, Némésis et l'Honneur (ou la Pudeur [1]), chassés de la terre par les crimes des hommes, s'enveloppent de leurs voiles blancs et remontent au séjour des dieux. Évidemment cette Némésis ne peut être que la *némésis* humaine ; c'est le sentiment moral dont il a été question plus haut : il ne s'agit nullement ici d'une divinité vengeresse, mais d'une simple personnification poétique, dont la matière est empruntée immédiatement au cœur de l'homme. Au contraire, dans les *Chants cypriens,* poëme qui faisait partie du Cycle épique, la Némésis qui s'unissait à Jupiter pour donner le jour à Hélène, par une fiction transparente dont la tradition s'est conservée dans toute l'antiquité [2], est incontestablement

1. Αἰδὼς καὶ Νέμεσις (Hesiod., *Opp. et Dd.,* v. 198).

2. *Cycli fragm.*, coll. Did., IX, fr. 3. Cf. Cratin., *Nemes.*, fr. 1 et 2, ap. Meineke, *Comic. fragm.;* Isocr., *Hel.*, 59; Callim., *Hymn. Dian.*, v. 232; Plutarch., *de Pythiæ oraculis*, tom. II, pag. 401 (édit. Paris, 1624); Lycophr., *Alexand.*, v. 88; Hygin., II, 8; Pausan., I, 33, 6; Apollod., III, 10, 7; Lactant., *Instit. div.*, I, 21; Schol. Clem. Alexand., *Protrept.*, pag. 31 (éd. Potter); Athenagor., *Legat. pro Christian.*, pag. 1. — Cette fable ne me paraît pas avoir plus d'importance, au point de vue de la religion grecque, que le passage d'Euripide (*Troad.*, 766) où Andromaque donne à Hélène autant de pères qu'il y a de fléaux ici-bas, et nommément *Phthonos* ou l'Envie. Le nom de *Phthonos* substitué à son équivalent *Némésis* n'empêche pas que les deux allé-

la *némésis* divine, considérée comme principe des misères humaines. Mais le poëte, dans le récit des métamorphoses auxquelles il suppose qu'elle eut recours pour échapper au dieu qui la poursuivait, paraît avoir eu en vue cette autre Némésis, compagne de la Pudeur, dont Hésiode avait parlé. En résumé, malgré cette ébauche de légende, la figure de Némésis reste si peu distincte dans la littérature de la première période, qu'on ne peut la considérer encore comme acquise et réservée à la personnification dont nous avons recherché ici les premiers vestiges.

La religion grecque, prise dans son ensemble, n'est d'ailleurs, à la même époque, ni plus fixe ni plus précise. Les inconséquences, les contradictions, y abondent. Au cruel Jupiter de l'*Iliade* il faudrait opposer, si les limites de notre sujet le permettaient, la bonté toute maternelle, la sollicitude infatigable de Minerve pour Ulysse dans l'*Odyssée*. En regard de la divinité défigurée dont ce chapitre offre déjà l'image, il faudrait placer la doctrine élevée qui distingue, la fable de Prométhée mise à part, *les Travaux et les Jours*, ce poëme d'une morale si pure, où la sanction d'une autre vie paraît une superfluité, le vice et la vertu trouvant dès celle-ci récom-

gories ne reviennent au même, c'est-à-dire à un pur jeu d'esprit que Herder (tom. XXVII, pag. 376, éd. Carlsruhe, 1821), et surtout Zoega (*Abhandl.*, pag. 67), ont pris beaucoup trop au sérieux.

pense et punition. Dans l'*Iliade* même, où l'idéal religieux se ressent de la barbarie d'une société naissante, la divinité garde ce caractère auguste d'équité qui la suit sous tous les travestissements, et que le paganisme a compromis sans jamais le méconnaître : tant il est difficile à l'imagination de l'homme de faire complétement illusion à sa conscience! La philosophie n'aura un jour qu'à purifier l'antique idole de l'anthropomorphisme, pour restituer à l'adoration la beauté ternie, mais intacte, du vrai Dieu.

Cependant l'Olympe a des fêtes où les Muses, pour charmer les loisirs des dieux, chantent « les « misères envoyées par les Immortels aux hom- « mes, qui vivent dans l'erreur et dans l'impuis- « sance, incapables de trouver un remède à la « mort, ni un préservatif contre la vieillesse [1]. » La terre, où les décrets d'en haut se heurtent aux volontés d'en bas, est un vaste champ de bataille où se renouvellent, entre la convoitise humaine et l'avarice des dieux, ces luttes surnaturelles de l'*Iliade*, périlleuses jusque dans la victoire au mortel qui s'y hasardait [2]. Voulons-nous

1. *Hymn. Homer. Apoll.*, v. 190 sqq.

2. Voir (*Iliad.*, V, v. 382 sqq.) l'étrange récit que Dioné fait à sa fille, blessée par Diomède, des mauvais traitements que les hommes ont fait essuyer aux dieux. (Cf. *Iliad.*, V, vv. 330, 856, et XXI tot.; Hesiod., *Scut. Hercul.*, vv. 359, 457 ; *Odyss.*, IV, 397, cf. 385 ; X, 321, cf. 136) « Insensé fils de Diomède, » ajoute-t-elle, « il ignore que celui- « là ne vieillit guère, qui combat contre les Immortels, et que ses en- « fants ne se pressent pas à ses genoux pour le fêter au retour de la « guerre et de l'horrible mêlée. »

enfin, dans de grandes images, nous représenter, à l'issue de son dernier combat, le rival éphémère de l'immortelle Providence : suivons dans leur suprême séjour ces téméraires, ces adversaires des dieux, pour lesquels une ironie de leurs ennemis vainqueurs perpétue aux enfers les fatigues et les illusions de la vie terrestre. C'est Tantale affamé que leurre une éternelle espérance ; c'est Sisyphe acharné à recommencer sans fin un effort toujours stérile, c'est Tityus obstiné à reproduire l'aliment de son supplice. Ici les Danaïdes poursuivent sans relâche leur entreprise insensée ; là Ixion, attaché à la roue fatale qui tourne sans avancer, s'élève et retombe au point qu'il croyait avoir quitté : figures impérissables qui resteront gravées dans la mémoire de l'homme, tant qu'un mystère lui cachera sa destinée ; mais, en même temps, figures propres à la Grèce, qui les a créées, et par lesquelles les imaginations frappées rendaient hommage dès Homère, et bien auparavant peut-être, à un dogme que la foi tardait encore à s'avouer.

DEUXIÈME PÉRIODE

OU

PÉRIODE THÉOLOGIQUE.

La deuxième période du culte des dieux jaloux commence pour nous à Pindare, et se termine à Socrate, qui indiqua le premier la vraie méthode à suivre pour une épuration régulière de la théologie. Ce second âge est celui où la croyance qui jusque-là n'avait eu, pour ainsi dire, qu'une existence purement virtuelle, paraît enfin au grand jour et porte tous ses fruits. Il correspond à une époque de l'anthropomorphisme grec que l'on peut appeler spécialement *théologique*, parce que l'activité religieuse se tourne alors de la production des fables vers l'élaboration des idées. De là, en ce qui nous touche particulièrement, une affirmation catégorique de la jalousie divine, désormais désignée sous son propre nom, ce qui n'empêche pas une confusion arbitraire du même attribut avec la *né-*

mésis ; la reconnaissance, au moins implicite, de toutes les conséquences qui se rattachent à une doctrine composée de ces éléments ; une manifestation directe, au lieu d'une influence occulte, de la même doctrine dans tout ce qui procède de la croyance ou de la pensée, mythologie, art, littérature ; un premier effort de la spéculation pour rendre compte des grands faits de l'histoire ; une préoccupation efficace et salutaire ajoutée aux mobiles moraux et aux principes qui dirigent la vie : tous faits à peu près contemporains, qu'il s'agit maintenant de distinguer, et de grouper dans un ordre qui ne saurait être rigoureusement chronologique, ce tableau devant présenter seulement les faces diverses d'une même idée dans une courte et unique période.

CHAPITRE PREMIER.

THÉORIE DE LA JALOUSIE DES DIEUX.

I.

A l'époque où nous sommes parvenu, la Grèce sort à peine des agitations qui signalent ordinairement la naissance de la liberté politique. Des usurpations, des bannissements, des proscriptions, des expulsions de tyrans; des familles ennemies, des factions rivales, se succédant dans l'exil; des meurtres, des spoliations, la violation de tous les droits : tels étaient les exemples, pour ainsi dire, domestiques, et encore prochains, qui, de toutes parts, appelaient la pensée des Grecs sur l'instabilité des choses humaines. Ces pays étrangers qu'Hérodote devait leur faire mieux connaître, étaient encore plus fertiles en pareils enseignements. Crésus, Polycrate, Apriès, Psamménit, Cambyse, tous ces noms rappelaient aux Grecs des fortunes royales suivies de ruines terribles, des empires écroulés, des vainqueurs,

des conquérants, des monarques riches et orgueilleux surpris au faîte de leur élévation par la mort, le malheur ou la servitude. Ailleurs ils voyaient des cités entières, jadis florissantes, succomber à des revers incroyables; les Phocéens contraints d'aller chercher au delà des mers une autre patrie; Sybaris détruite; Sardes livrée aux flammes; Milet saccagée. L'Orient surtout paraissait le théâtre de toutes les grandeurs et de toutes les catastrophes humaines : frappant les yeux par un luxe éblouissant, des constructions gigantesques, des armées formidables, des empires sans limites; et, d'un autre côté, les attristant par des chutes inouïes qui confondaient la raison. Que sera-ce quand Darius, quand Xerxès, viendront heurter contre la Grèce, si petite et si faible, leur puissance démesurée, et que le Grand Roi, chassé par une poignée d'hommes, quittera en fuyard ce lambeau de terre qu'il était venu conquérir? La Grèce elle-même paya cher tant de gloire. « Après le départ de Datis, » dit Hérodote, « Délos éprouva « une secousse, à ce que m'ont dit les Déliens, la « seule qui s'y soit fait sentir jusqu'à mon temps. « Par là, sans doute, la divinité voulait avertir « les hommes des malheurs qui se préparaient. « Car, sous Darius, fils d'Hystaspe, Xerxès, fils « de Darius, Artaxerxès, fils de Xerxès, ces trois « générations durant, la Grèce eut plus de maux « à souffrir que durant vingt générations d'a-

« vant Darius, soit de la part des Perses, soit « par suite des guerres que les grands se fai- « saient entre eux pour le pouvoir. Aussi n'est-il « pas étonnant que Délos, jusqu'alors immobile, « ait tremblé [1]. »

Ainsi tout semblait inviter les Grecs à s'interroger sur le principe surnaturel des malheurs humains. Or leur théologie, pour résoudre ce problème, avait une réponse toute prête, qu'il suffisait de dégager du mystère des fables et de la confusion des vieilles idées. C'était aux yeux d'Eschyle une opinion très-ancienne, que le malheur est fils de la prospérité [2]. Très-ancienne en effet : mais c'est seulement au siècle même d'Eschyle que nous la trouvons revêtue de sa formule définitive. Le principe surnaturel de tous les maux dont ne rendent compte ni la liberté humaine, ni la justice divine, s'appela dès lors *jalousie des dieux*.

La première mention explicite et certaine de la jalousie des dieux se rencontre dans le plus ancien hymne de Pindare dont la date nous soit connue, la Xe pythique, composée en 498 [3]. Dès

1. Herodot., VI, 98.
2. *Agam.*, v. 750 sqq.
3. Pind., *Pyth.*, X, v. 30 : Μὴ φθονεραῖς ἐκ θεῶν μετατροπίαις ἐπικύρσαιεν. (Sur la date de cette ode et l'âge du poëte, voir Clinton, *Fast. Hellenic.*) — On ne peut considérer avec certitude comme plus ancien l'hymne homérique XXX à la Terre, où cette divinité est appelée libérale ou sans envie (ἄφθονε δαῖμον). D'autre part, le fragment suivant

lors la même expression revient tant de fois avec son sens propre chez les écrivains de la période que nous considérons, qu'il est impossible d'y voir une simple métaphore ou façon de parler.

« Amasis, » dit Hérodote, « vint à être informé « des grands succès de Polycrate; et il en conçut « du souci. Et comme ces succès allaient se mul- « tipliant, il écrivit la lettre suivante, qu'il lui fit « tenir à Samos : Amasis mande à Polycrate « ceci : Il est agréable sans doute d'apprendre « qu'un hôte, un ami, réussit dans ses entre- « prises. Mais l'excès de tes prospérités ne me « plaît point, parce que je sais que la divinité « est jalouse [1]. J'aime mieux, d'une façon, pour « moi-même comme pour ceux à qui je m'inté- « resse, quelques succès, et à côté quelques re- « vers, en un mot, une vie composée d'alterna-

de Corinne peut être antérieur aux exemples tirés de Pindare : « Οὐ γὰρ τὶν ὁ φθονερὸς δαίμων... » (*Lyrici Græci*, édit. Bergk, pag. 811); mais Bergk lit δήμων. La date que nous assignons à la plus ancienne mention de la jalousie divine est donc probable; ou bien il faut voir dans le *Prométhée enchaîné* (vid. v. 859) ce premier ouvrage d'Eschyle que nous savons avoir été représenté l'année précédente, en 499, quand le poëte n'avait encore que vingt-cinq ans (voy. Clinton), ce qui est contre toute vraisemblance. Otfried Müller regarde même cette tragédie comme une des dernières productions de son auteur. Quant aux autres pièces d'Eschyle où il est également question de la jalousie divine, nous savons par des textes anciens qu'elles sont toutes postérieures à l'année 498. — Notons dès maintenant, sauf à le redire, que la même Pythique renferme aussi la première mention d'une Némésis investie des attributions que cette déesse devait conserver. Pour plus de rigueur, nous aurions donc pu faire dater de l'année 498 notre seconde période.

1. Τὸ θεῖον ἐπισταμένῳ ὡς ἔστι φθονερόν (Herodot., III, 40).

« tives, qu'un bonheur sans mélange. Car je n'ai « jamais ouï citer personne qui n'ait été à la fin « ruiné de fond en comble, après s'être vu parfai« tement heureux. Voici donc, si tu m'en crois, « ce que tu feras dans ces conjonctures : cherche « quelle est la chose qui a le plus de prix à tes « yeux, et dont la perte chagrinerait le plus ton « âme; puis avise à t'en dépouiller, de telle « façon qu'elle ne reparaisse plus à la vue des « hommes. »

On ne transige ni avec le Destin ni avec le Hasard. C'est donc le courroux divin qui menace Polycrate : et pourtant le seul tort de Polycrate, c'est d'être trop heureux.

La jalousie divine est semblable en tout à la jalousie humaine : elle a son vrai principe dans l'élévation d'autrui, la *némésis* provoquée par l'orgueil pouvant d'ailleurs lui servir de renfort et d'aliment. « Ne vois-tu pas, » dit Artaban à Xerxès, « comme Dieu foudroie les animaux de « haute taille, et ne les laisse pas longtemps se « rengorger, tandis que les petits ne le chagrinent « point ? Ne vois-tu pas comme c'est toujours « sur les toits et les arbres les plus élevés qu'il « décoche ses traits? Car la divinité se plaît à « raccourcir tout ce qui s'élève. De même, une « armée nombreuse est exterminée par une pe« tite, lorsque Dieu, devenant jaloux [1], lance

1. Ὁ θεὸς φθονήσας (Herodot., VII, 10, 5).

« sur elle l'épouvante ou la foudre; alors cette « grande armée périt misérablement : car Dieu « ne permet l'orgueil à nul autre qu'à lui-même. »

Les moyens employés pour conjurer la jalousie divine témoignent pareillement de cette identité. C'était d'abord le remède proposé par Amasis à Polycrate. Eschyle parle sur ce point comme Hérodote : « L'homme prudent qui sait « à propos lancer loin de lui une partie de ses « biens pour conserver le reste, sauve sa maison « qui se serait écroulée sous un poids de mal« heur, et préserve son esquif du naufrage [1]. » Alceste ne peut sauver les jours de son mari, qu'en se dévouant elle-même à la mort : le péril, conjuré par son sacrifice, redevient imminent à la suite de sa résurrection : « Elle t'est « rendue, » dit Hercule à Admète en la lui ramenant; « puisses-tu échapper à la jalousie des « dieux! [2] »

On suppléait volontiers à des remèdes aussi violents par l'expédient commode de la prière : « Je chanterai, » dit Pindare, « la tête ceinte de

1. *Agam.*, vv. 1008 sqq.

2. Φθόνος δὲ μὴ γένοιτό τις θεῶν (Eurip., *Alcest.*, v. 1135). — Les *dévouements* dont l'histoire militaire de Rome offre de nombreux exemples, et qu'une législation qui réglait tout assujettit même à certaines formes et à certains rites (v. Tit. Liv., VIII, 9 et 10, et la dissertation de Simon, au tom. V des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, pag. 344, édit. in-12), paraissent avoir été considérés également, du moins par les historiens grecs, comme des pactes destinés à satisfaire la jalousie divine (v. Plut., *Anton.*, pag. 936 D, édit. Paris, 1624; cf. *Apophthegm.*, pag. 198 C).

« couronnes. Puisse la jalousie des dieux [1] ne pas « mélanger d'amertume les douceurs que je ré- « colte au jour le jour, tout en suivant paisible- « ment le chemin de la vieillesse! » Et il a recours à la même précaution pour détourner de ses héros le danger auquel les expose leur gloire et ses éloges [2]. Quand Clytemnestre, par un pompeux accueil, cherche à tromper et peut-être à désigner au courroux céleste l'époux dont elle médite la perte, elle affecte de demander grâce pour l'excès de ses transports hypocrites, en s'écriant : « Loin d'ici la jalousie [3]! » Dans Sophocle, au moment où Philoctète remet à Néoptolème les flèches d'Hercule, il a soin de joindre à son présent cet avis : « Adore la Jalousie [4], « afin que ces armes ne te soient pas funestes « comme à moi et à celui qui avant moi les a « possédées. »

Or ces invocations, comme aussi certaines observances bizarres qui concouraient au même objet [5], se retrouvaient à peu de chose près dans

1. Ὁ δ' ἀθανάτων μὴ θρασσέτω φθόνος (Pindar., *Isthm.*, VII, 55).

2. Id., *Pyth.*, X, v. cit.

3. Φθόνος δ' ἀπέστω (*Agam.*, v. 904). Les louanges exagérées excitaient la jalousie divine contre la personne qui les recevait. V. Aul. Gell., IX, 4; cf. Hom., *Odyss.*, IV, 74 sqq. (passage cité plus haut).

4. Τὸν Φθόνον δὲ πρόσκυσον (Sophocl., *Philoct.*, v. 776).

5. On crachait dans son sein pour détourner de soi les représailles de la jalousie divine (Plin., *Hist. Nat.*, XXVIII, 7; Lucian., *Apolog. pro merced. conduct.*, 6; *Anthol. Gr.*, lib. IV, tit. XII, ep. 109, éd. de Bosch). Ce préservatif paraît d'ailleurs avoir été d'un emploi général contre les mauvais présages : Ἀπέπτυσα, répond Hécube à une prédiction

le rituel destiné à prévenir les effets funestes de la jalousie humaine, c'est-à-dire à écarter de soi la fascination, à conjurer l'influence du mauvais œil [1].

M. Naegelsbach, après d'autres [2], est allé jusqu'à rapporter à l'idée de la jalousie des dieux l'origine de ce dernier préjugé. Ce qu'il est du moins permis d'affirmer, c'est que, dans l'esprit des Grecs, ces deux superstitions se touchaient de fort près. Je ne parle pas des nombreux passages où il est fait mention de la jalousie d'une manière si générale et si vague, qu'on ne sait si l'auteur a voulu désigner la jalousie des hommes ou celle des dieux, ou si plutôt il n'a pas eu en vue l'une et l'autre à la fois. Mais, de même que la jalousie humaine est considérée

sinistre de Polymestor (Eurip., *Hecub.*, v. 1276). « Quidam non spernendi auctores inter amuleta connumerant in editam urinam exspuere, et similiter in dextri pedis calceamentum, antequam induatur. Quod etiam salutare esse aiunt, cum quis per locum aliquem transit, in quo periculum sibi imminere veretur (*De Fascino*, auctore Leonardo Vairio, Parisiis, 1583, page 55). » Lorsqu'on voulait demander pardon aux dieux de quelque parole imprudente, on s'appliquait le quatrième doigt sur la bouche, puis derrière l'oreille, à un endroit appelé *endroit de Némésis* (Plin., *Hist. Nat.*, XI, 45).

1. Plin., *Hist. Nat.*, XXVIII, 7 ; cf. Theocrit., *Idyl.*, VI, 34 : Ὡς μὴ βασκανθῶ δέ, τρὶς εἰς ἐμὸν ἔπτυσα κόλπον.

2. Naegelsbach, *Nachhomerische Theologie*, § 32. — Démocrite expliquait le pouvoir du mauvais œil par des effluves de nature maligne qui, partant de l'envieux, allaient s'attacher à la personne en butte à sa jalousie, et devenaient pour elle un principe de trouble physique et mental (Plut., *Sympos. Quæst.*, V, 7, 6). Ce dernier trait rappelle *Até*, l'esprit d'imprudence et d'erreur, ministre habituel de la jalousie divine.

comme se manifestant et s'exerçant même par le regard [1], de même que l'œil de l'envieux passe pour malfaisant, ainsi que le prouve, sans chercher plus loin, la double signification du verbe grec qui répond à notre mot *fasciner* [2], de même les dieux lancent par les yeux le malheur ou la mort sur les objets de leur jalousie. Agamemnon parle de « la jalousie de l'œil des dieux » comme d'un trait dont il craint d'être atteint [3]. « Trop « de gloire, » dit encore Eschyle, « une gloire « enviée est un lourd fardeau : car les yeux de Ju« piter lancent la foudre [4]. » On objectera peut-être que ces assimilations, chez Eschyle, peuvent être imputées à la poésie, aussi bien qu'à la religion. Elles prouvent du moins qu'à son sens les deux jalousies étaient identiques, sinon quant à leurs effets, du moins quant à leur nature [5].

Tout nous force donc à reconnaître que l'anthropomorphisme, en transportant ce sentiment chez les dieux, lui avait laissé son caractère. Et ainsi, soit que, partant de l'idée de jalousie humaine, liée à la superstition du mauvais œil, les Grecs attribuassent à la même passion transportée chez les dieux une efficacité analogue ; soit que, comme paraît le croire M. Naegelsbach, ils

1. Pindar., *Nem.*, IV, 64. Cf. Stob., *Floril.*, XXXVIII, 6, 10.
2. Βασκαίνειν.
3. Æschyl., *Agam.*, v. 946.
4. Ib., v. 468. Cf. *Sept. Theb.*, v. 485.
5. V. Naegelsbach, loc. cit.

vissent dans la force fatale du mauvais œil une influence communiquée au regard de l'homme par la jalousie divine, en tout cas, ils imputaient le même sentiment au dieu qui avait renversé Crésus et Polycrate, qu'à l'envieux qui faisait périr les troupeaux ou les blés de son voisin en les ensorcelant. La jalousie était donc à leurs yeux un attribut particulier de la divinité, et, de plus, un attribut qui n'avait besoin d'aucun autre pour s'exercer, ni de la justice vengeresse, ni de la puissance même, comme étant doué d'une efficacité naturelle et immédiate pour le mal.

Faut-il maintenant considérer cette croyance comme propre à certains esprits, par exemple à Hérodote, dont nous avons souvent allégué ici le témoignage, avant même d'avoir à montrer le grand rôle joué dans son histoire par l'idée qu'il a si souvent exprimée ? Non, sans doute : car d'abord les rites singuliers et puérils auxquels nous avons fait allusion plus haut révèlent assez clairement un préjugé tout populaire : et de plus, si nous laissons de côté Hérodote, si nous écartons de même Pindare, Eschyle et Sophocle, assez d'indices attestent encore le crédit général et durable dont a joui cette superstition. Euripide, qui nie que les dieux puissent être méchants, qui trouve messéant de leur attribuer les passions des hommes, représente néan-

moins les malheurs de la race de Pélops comme un effet de la jalousie divine [1]. Aristophane s'amuse à exagérer la même idée jusqu'au blasphème [2]. L'austère et judicieux Thucydide ne dédaigne pas d'en tirer parti quand il fait parler le dévot Nicias [3]. Xénophon, dont l'enseignement de Socrate avait pourtant éclairé le zèle religieux, y fait une allusion qui semble impliquer acquiescement par la bouche d'un des personnages de sa *Cyropédie* [4]. Jusqu'aux derniers jours de l'antiquité, elle trouve encore de tous côtés des échos qui en répètent les formules. Plus on fera difficulté d'admettre que des esprits indépendants aient exprimé en cela leur opinion, moins il sera possible de méconnaître dans leurs paroles des témoignages de la croyance populaire : et dès lors nous pouvons tenir pour constatée la solution fournie par la théologie grecque au problème de l'origine du mal.

La fatalité, la fortune, le bon et le mauvais génie, l'étoile qui brille d'abord, et finit par pâlir et disparaître : autant d'hypothèses appelées par la raison humaine au secours de son ignorance, en face des brusques vicissitudes qui vien-

1. Eurip., *Iphig. Taur.*, v. 390 ; *Bacch.*, v. 1348 ; *Orest.*, v. 974. Cf. *Suppl.*, v. 348 ; *Iphig. Aul.*, v. 1097.
2. Aristoph., *Plut.*, v. 87.
3. Thucyd., VII, 77.
4. Xenoph., *Cyrop.*, V, 28.

nent quelquefois la déconcerter. Sans doute nous employons à chaque instant ces expressions sans adhérer à l'idée qu'elles représentent. Chacune d'elles, pourtant, est l'indice d'une croyance qui a eu son jour et sa place sur la terre : et il n'est pas d'âme si forte chez qui le malheur n'ait réveillé parfois quelqu'une de ces antiques superstitions. Le préjugé de la jalousie des dieux est une chimère du même genre, qui a laissé moins de traces peut-être, comme plus opposée encore à l'esprit des religions modernes, mais qui répondait originairement au même besoin : celui de chercher au dehors et au-dessus de nous la cause de nos maux.

On aimerait à croire avec quelques commentateurs [1], trop ingénieux à excuser les défaillances de l'esprit humain, que la jalousie divine des Grecs ne différait pas au fond de la justice divine ou de la providence rémunératrice et vengeresse. Mais trop de textes prouvent le contraire : et il faut se résigner à mettre au compte de l'anthropomorphisme une extravagance de plus. A la vérité, une pure absurdité ne saurait se maintenir aussi longtemps dans la foi d'un peuple : et il faut croire que cette théologie qui nous révolte déguisait une idée vraiment religieuse. Mais à combien d'esprits laissait-elle apercevoir ces profondeurs? Jusque

1. Par exemple, Baehr, dans son édition d'Hérodote, tom. IV, p. 109 (Commentatio, pag. 12).

chez ces génies éminents qui nous en ont transmis la formule, ne nous apparaît-elle pas comme entourée de ténèbres qu'ils n'essayent nulle part d'éclaircir? Sans doute, au-dessus de cette justice que l'homme conçoit et qu'il met en Dieu par un instinct de sa conscience, il soupçonne, il devine chez cet être dont l'essence lui échappe par tant de points, une justice dont il n'a pas la connaissance, et qui n'est autre que la loi même qui régit le monde, que ce système de convenances mystérieuses qui fixe les rapports des êtres, assigne à chacun sa place et sa fonction dans le monde, et circonscrit l'espace ouvert à la liberté humaine dans les limites d'un cercle à jamais sacré. Sans doute, c'est encore la justice que ce principe d'équilibre auquel l'univers doit sa conservation. Mais cette justice se règle sur des rapports dont nous n'avons pas l'idée; ses lois, que l'expérience seule nous révèle, ont des motifs que notre raison ne peut saisir: et nous n'y voyons de saint que leur nécessité, conclue par nous de leur permanence. Il n'en est pas ainsi de cette providence morale qui récompense le juste et punit le méchant : la loi qui dicte ses arrêts est gravée dans nos cœurs; et nous sommes si assurés de la connaître, que nous croyons nous juger comme nous juge Dieu lui-même. Cette *Dicé*, pour parler comme les Grecs, cette déesse assise dans la conscience de l'homme, comme sur le trône de Jupiter, est

autre que *Thémis* [1], la divinité aux conseils impénétrables, qui juge avant les temps et avant les hommes ; qui ne compte avec la liberté que pour lui ménager sa place; qui n'a pas à statuer sur les égarements du libre arbitre, mais à déterminer, d'après des raisons qui nous échappent, l'ordre entier du monde pour l'éternité.

Si la jalousie divine participait en quelque chose de la justice, c'est évidemment de celle que rappelait aux Grecs le mot *Thémis*, et non de celle qu'ils invoquaient sous le nom de *Dicé*. On peut même se demander si les actes de la jalousie divine ne paraissaient pas aux Grecs eux-mêmes contraires à l'équité : et rien n'empêche de l'admettre. Il est également certain, et que les Grecs croyaient à la justice des dieux, et qu'ils ne croyaient pas cette justice infaillible ni absolue.

Sans relever ici les blasphèmes que les tragiques prêtent souvent à des héros malheureux, il suffira d'invoquer l'autorité de Théognis, fortifiée par celle d'Hérodote. Théognis n'a rien d'un sectaire. Sa religion est celle de son pays et de son siècle. Mais c'est un mécontent, partant un misanthrope : et la violence de ses récriminations ne s'arrête pas même devant le trône de Jupiter, dont la connivence laisse vivre et prospérer les méchants. Les biens lui

1. Ce sens paraît d'ailleurs attaché principalement à l'emploi abstrait du mot θέμις.

semblent mal répartis ici-bas : c'est le roi des dieux qu'il somme d'en justifier l'inique distribution : « Bon Jupiter, je t'admire : tu règnes « sur tous les hommes, seul dépositaire de la « royauté et de la puissance souveraine. Tu sais « lire dans l'esprit et dans le cœur de tous, et « ton autorité suprême s'étend sur tout, ô roi. « Comment donc, fils de Saturne, ta sagesse « ose-t-elle tenir le même compte des méchants « que du juste, soit que tes regards se tournent « vers la vertu, ou vers les forfaits des hommes « séduits par l'iniquité [1] ? » L'ir nie ajoute ici à l'audace du blasphème : et pourtant Théognis n'est point un impie. Le mot d'Euripide [2], « Si « les dieux commettent l'injustice, ils ne sont « plus les dieux, » n'est donc qu'une hardiesse philosophique à l'adresse de la mythologie : loin d'être l'expression de la croyance populaire, c'en est, au contraire, la négation.

Théognis croit, avec toute l'antiquité orthodoxe, que les dieux punissent quelquefois les coupables dans la personne de leurs enfants : il le croit, et le trouve mauvais [3]. Nous ne comprenons guère, avec nos idées modernes, cette protestation de la conscience à côté de cet acte de foi. Cependant, aux yeux des Grecs, il n'y avait pas là d'inconséquence. C'est ce que prouve

1. Theognis, v. 373 sqq.; cf. v. 743 sqq.
2. Eurip. ap. Stob., *Floril.*, C, 4.
3. Theognis, v. 731 sqq.

la réflexion inspirée à Hérodote par un exemple de ces inexplicables délais de la vindicte céleste[1] : « Cet événement, » dit-il, « me paraît d'une « nature tout à fait divine. En effet, que la co- « lère de Talthybius se soit appesantie sur les « messagers, et ne se soit pas calmée avant d'a- « voir eu satisfaction, rien de plus juste (ou de « plus naturel, δίκαιον) : mais qu'elle se soit « exercée sur les enfants de ces hommes, il est « clair pour moi que c'est là un fait tout di- « vin. »

Ainsi, à côté de la justice, il y avait place dans la nature des dieux pour un principe supérieur et, en un sens, opposé. A cette dernière portion de l'essence divine appartenait tout ce qui en elle surpassait et confondait la raison humaine. La jalousie y entrait nécessairement, comme contraire à ce que les lumières naturelles nous apprennent de l'équité suprême : par cela même elle participait, pour suivre l'idée d'Hérodote, de ce qu'il y a de plus divin dans la nature des dieux; et un préjugé anthropomorphique devenait, dès qu'on essayait de le concilier avec le reste de la religion, un dogme mystérieux et incompréhensible.

1. Herodot., VII, 137. — Par là est résolue, selon nous, la question que M. Naegelsbach (*Nachhomerische Theologie*, pag. 41, note) se borne à proposer, à savoir, si, « lorsque le Grec avait une fois reconnu quelque chose pour un châtiment divin, il pouvait, en même temps, y trouver de l'injustice. »

En résumé, la jalousie des dieux n'avait rien de commun, à l'origine, avec la justice qui régit le monde moral : et par conséquent, si ces deux idées ont été souvent, comme on le verra plus bas, rapprochées, presque confondues, par ceux mêmes qui les distinguent ailleurs si nettement, si les dieux ont été représentés maintes fois par eux comme frappant dans leur colère, non la prospérité, mais l'orgueil qu'elle engendre chez les méchants, ce n'est là qu'un adoucissement apporté après coup à la doctrine qui vient d'être exposée dans sa rigueur primitive. Si maintenant, dans une sphère plus haute et toute de spéculation, l'on peut considérer la jalousie divine comme la sanction des arrêts de Thémis, c'est-à-dire d'une justice incompréhensible, régulatrice de l'univers, supérieure à *Dicé* même, comme un monarque l'est à un de ses ministres, c'est là une interprétation que les témoignages anciens souffrent plutôt qu'ils ne la suggèrent, et qui ne saurait, en aucun cas, jeter un doute sur la signification si nettement établie par les textes les plus sûrs : à savoir l'attribution de la jalousie à la divinité avec tous les caractères propres à cette passion, et une efficacité due au pouvoir dont les Grecs la supposaient naturellement et généralement douée.

II.

Une telle croyance choquait trop manifestement la conscience et la raison pour demeurer sans amendements. Elle en reçut en effet, et cela dans le temps même où on la trouve exprimée pour la première fois, c'est-à-dire dès le commencement de la période à laquelle nous sommes arrivé. La religion grecque plaçait à la fois chez les dieux la justice et la jalousie : il s'agissait de faire disparaître la contradiction qui existait entre ces deux attributs. Un troisième attribut, celui de *némésis*, fut l'intermédiaire qui servit à cette conciliation difficile.

L'excès, l'abus, avons-nous dit, voilà l'objet propre et constant de la *némésis*. Mais il ne faut pas oublier que cette forme du sentiment moral avait tenu chez Homère la place du sentiment moral lui-même : et il devient dès lors assez malaisé d'expliquer comment cette image, quelque imparfaite qu'on la juge, de ce qu'il y a de plus pur dans la nature humaine, pouvait rappeler par quelques traits la jalousie. La désapprobation des excès que nous voyons commettre est-elle en effet accompagnée d'un retour chagrin sur nous-mêmes, et d'une comparaison pénible

entre ce que d'autres se permettent et ce que nous nous interdisons? Cette défaveur que rencontre chez nous une parole inspirée par l'orgueil ou une action qui contrevient à la mesure, vient-elle réellement de ce que, à nos yeux, quiconque sort de sa place empiète nécessairement sur la nôtre? Est-ce avec une arrière-pensée d'intérêt que nous aimons la modestie et la modération chez autrui? Voici, sur la solution donnée par l'esprit grec à ces questions délicates, un témoignage précieux, celui d'Aristote : « La *némésis,* » dit-il, « est un intermédiaire entre l'envie et la « joie causée par le malheur d'autrui. Ces deux « derniers sentiments sont également répré- « hensibles : la *némésis*, au contraire, est un « sentiment louable. C'est le chagrin que nous « inspire l'excès de biens chez les autres, quand « l'indignité s'y joint. L'homme porté à la né- « mésis est donc celui qui, en de telles circons- « tances, sera affecté péniblement : le même, en « revanche, s'affligera encore, s'il voit quelqu'un « atteint d'une infortune imméritée. C'est ainsi « qu'on peut définir la *némésis* et l'homme enclin « à ce sentiment. Il faut dire le contraire de l'en- « vieux : car, dans tous les cas, que l'homme « heureux soit digne ou indigne de sa prospé- « rité, il en éprouvera du chagrin. De même, « l'homme qui se réjouit du mal aimera à voir « les autres malheureux, soit qu'ils le méritent « ou non. Il n'en est pas ainsi de l'homme porté

« à la *némésis* : ce sentiment tient, pour ainsi « dire, le milieu entre les deux autres [1]. »

On ne saurait marquer avec une précision plus rigoureuse, à la fois, l'affinité et la différence que les Grecs apercevaient entre la jalousie et le sentiment de la désapprobation. Néanmoins, il est clair qu'Aristote rétrécit un peu la signification qui ressort de l'origine et de l'emploi général du mot *némésis*, pour faire entrer une vertu de plus dans le cadre symétrique de son système moral. Plutarque rapproche la définition péripatéticienne de l'acception populaire, en la modifiant ainsi qu'il suit : « La *némésis* « s'attache à ceux qui sont heureux contraire- « ment à ce qu'ils méritent, lorsque, dans l'ef- « fervescence du délire et de l'orgueil, ils ne sa- « vent plus se maîtriser [2]. » En effet, dans ce passage, la *némésis*, au lieu de tenir, comme dans la disposition un peu artificielle d'Aristote, le juste milieu entre deux extrêmes, est mise en regard du terme qui, en vertu de l'étymologie comme dans l'usage, en représente le véritable corrélatif : l'*excès* [3]. Mais ce sont là des définitions philosophiques : le langage populaire s'en tient rarement à cette précision. Dès le siècle de Périclès, le rapport indiqué par Aristote avait abouti dans la coutume à une véritable confu-

1. Aristot., *Magn. Moral.*, I, 28.
2. Plut., tom. II, pag. 451 E (*De Virtute morali*), édit. Paris, 1624
3. Ὕβρις (racine ὑπέρ).

sion : si Sophocle paraît entendre la *némésis* comme Homère [1], et la distinguer nettement de la jalousie, Eschyle déjà rapproche [2] ces deux idées et semble les identifier; Euripide nomme *jalousie* le sentiment qui réprouve les excès et les crimes [3]; un Hippias, le même, selon toute apparence, que le sophiste mis en scène par Platon, disait qu'il y a deux espèces de jalousie, l'une juste, qui a pour objet la prospérité des méchants, l'autre injuste, qui s'attache aux bons [4] : la première n'est autre évidemment que la *némésis* d'Aristote.

Ainsi la *némésis* humaine, ou sentiment moral de la désapprobation, voisin à l'origine de la jalousie, comme tombant spécialement sur les excès, finit par se confondre avec elle dans la langue commune, bien que l'exactitude et l'esprit de système persistassent à l'en distinguer. Par une conséquence nécessaire, la *némésis* et la jalousie divines furent prises très-souvent l'une pour l'autre. Ainsi, il est évident qu'Hérodote prête exactement le même caractère à la *némésis* qui, selon lui, frappa Crésus dans la personne d'un de ses fils [5], et à la jalousie par laquelle il explique la défaite de Xerxès [6].

1. Sophocl., *Philoct.*, v. 1193.
2. *Sept. Theb.*, v. 235 sq.
3. Eurip., *Elect.*, vv. 30, 902; *Hecub.*, v. 288.
4. Stob., *Floril.*, XXXVIII, 32.
5. Herodot., I, 34.
6. Herodot., VIII, 119 ; cf. Æschyl., *Pers.*, v. 363.

Dès lors, il n'y a pas lieu de s'étonner si, de bonne heure, des esprits préoccupés de la croyance à la justice divine s'autorisèrent de cette confusion des idées de jalousie et de *némésis*, pour ébranler, par l'indépendance de leurs interprétations, le préjugé populaire, dont ils adoptent au surplus la formule, et semblent même ailleurs accepter toutes les conséquences. « On écarte de soi, » dit Pindare, « les malheurs « issus de la jalousie, quand, parvenu au faîte, « tout en jouissant paisiblement de sa prospé- « rité, on sait éviter l'excès funeste [1]. » Eschyle développe la même pensée [2] : « Il y a un pro- « pos accrédité dès longtemps chez les mortels : « c'est que le bonheur humain, parvenu à son « comble, engendre, et ne meurt pas sans en- « fants; que du sein de la prospérité germent « pour les familles d'affreuses calamités. Seul en- « tre tous, je pense autrement : une action impie « en produit d'autres qui portent tous les traits « de la race; mais le bonheur, dans la maison « du juste, donne toujours naissance à une belle « postérité. » Puis il montre l'excès, chez les méchants, entraînant à sa suite de nouveaux excès, et enfin l'inévitable châtiment.

L'idée qu'Eschyle substitue ici de son chef à l'opinion répandue dont il fait mention, c'est que

1. Pind., *Pyth.*, XI, 82, avec la correction de Schneidewin; cf. id., *Isthm.*, III, 9.

2. *Agam.*, v. 750 sqq.

le courroux des dieux ne s'attache pas à la prospérité, mais aux excès auxquels les hommes heureux se laissent parfois emporter; et qu'ainsi la durée du bonheur humain ne dépend que de la manière d'en jouir. C'est nier, ce semble, la jalousie des dieux. Mais comme l'affirmation s'en trouve ailleurs chez le même Eschyle, tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il commente ici avec liberté la formule à laquelle il reste ailleurs aveuglément soumis; c'est que, au lieu de lui laisser son acception propre et distincte, il la restreint au sens dans lequel Homère avait entendu ordinairement la *némésis* des dieux. Et telle est, à côté de la doctrine ancienne et, pour ainsi dire, orthodoxe, en tant qu'elle était consacrée par la superstition générale et conforme à l'esprit même de la religion, l'interprétation nouvelle qui la mitigeait.

En somme, et pour résumer tout ce qui précède, la *némésis* et la jalousie avaient été prêtées, l'une expressément dès Homère, l'autre implicitement, puis expressément, à la divinité. En vertu de leur jalousie, les dieux haïssaient toute créature dont l'élévation semblait mettre en danger leur supériorité. En vertu de leur *némésis,* ils réprouvaient toute tentative faite par l'homme pour franchir les limites que lui prescrivait sa condition ou son devoir. Leur jalousie avait pour objet la prospérité; leur *némésis*, l'excès ou l'abus, principe de toutes les fautes.

Ces deux idées finirent par se confondre : et alors la jalousie prêtée aux dieux fut entendue, tantôt comme une vraie jalousie, tantôt comme une simple *némésis*. La doctrine de la jalousie des dieux a donc deux faces, pour ainsi dire; et il en ressort deux explications des infortunes humaines, explications diverses, bien que, rapprochées presque partout, elles semblent moins s'opposer l'une à l'autre que se compléter mutuellement : le malheur est fils de la prospérité; le malheur est fils de l'excès. De ces deux idées, la première est suffisamment connue : l'autre a reçu de la théologie grecque une telle extension, les applications en sont si nombreuses et si variées, qu'elle doit nous arrêter à son tour.

Ainsi qu'au terme *némésis* était liée l'idée de réprobation des excès, de même celui qui signifiait *excès*, en tant qu'exprimant l'élément commun et essentiel de toutes les fautes, pouvait servir à les désigner toutes. *Excès, abus, orgueil, impiété, violence, insolence, injustice,* toutes ces expressions y équivalent selon les cas, sans qu'aucune puisse être constamment appliquée à en rendre la force. L'excès est l'ennemi de toutes les lois divines et humaines, de toute barrière opposée aux convoitises, à l'orgueil, aux entreprises de l'homme. Comme le mot qui le désigne et celui de *némésis* paraissent par-

tout avoir la même extension, comme ils sont en corrélation constante, on peut dire que tous les actes qui portaient le caractère de l'excès, c'est-à-dire toutes les fautes, ressortissaient par ce côté à la jalousie divine. Cependant il est certaines transgressions qui étaient plus particulièrement considérées comme soumises à cette juridiction.

Au premier rang de ces transgressions il faut mettre l'impiété, et, ce qui revenait presque au même pour les Grecs, l'orgueil, souvent rattaché à l'excès par un lien généalogique [1]. « Quand tu « verras, » dit Euripide, « un mortel, parvenu aux « grandeurs, se glorifier de l'éclat de son opu- « lence ou de sa noblesse, et porter le front « plus haut que ne le comporte sa fortune, « compte que la *némésis* ne tardera pas à le « frapper : il ne s'élève que pour tomber de plus « haut [2]. »

Le courroux divin atteint d'ailleurs la présomption humaine sous toutes ses formes, à tous ses degrés, depuis la témérité sacrilége d'un Ixion, d'un Tantale, d'un Bellérophon, jusqu'à l'infraction la plus légère aux lois de la modestie. Calchas, chez Sophocle, attribue le malheur prochain d'Ajax à des paroles empreintes de jac-

1. Æschyl., *Eumen.*, v. 533 ; Solon, fr. 11, éd. Tauchnitz. Cf. Diog. Laert., I, 59; Pind., *Olymp.*, XIII, 13; Theogn., v. 153, éd. Tauchnitz; Bacis ap. Herodot., VIII, 77.

2. Eurip. ap. Stob., *Floril.*, XXII, 5.

tance et d'impiété [1]. Mais le blasphème n'est pas châtié moins sévèrement lorsqu'il n'est imputable qu'à l'étourderie. Ainsi les filles de Prœtus avaient été frappées de délire, disait-on, pour avoir dit, à la vue d'un temple de Junon, que la maison de leur père était plus somptueuse [2]. En un mot, toutes les paroles qui s'écartaient à l'égard des dieux de cette réserve de langage où l'on voyait un devoir essentiel de piété [3], tout autant que de décence [4], et qui revenait, en bon nombre de cas, au silence même, si fidèlement observé par Hérodote au sujet de certains mystères de la religion égyptienne [5], tout ce qui allait contre cette vertu religieuse si fort honorée chez les Grecs [6] était considéré comme appelant sur la tête du coupable la *némésis* divine. Cette surveillance jalouse s'étendait même aux pensées : « Les dieux frappent, » dit Sophocle, « quiconque, né homme, ne pense pas en homme [7]. »

De telles vengeances, qui sont en même temps de justes punitions, peuvent être rapportées à l'équité aussi bien qu'à la jalousie : et dès lors il semble que, du moins en certains cas, ce der-

1. Sophocl., *Aj.*, v. 758 sqq.
2. Pherecyd. fragm. 24, éd. Didot.
3. Xenoph., *Sympos.*, IV, 49; Plat., *Alcib.*, II, 149 B.
4. Plat., *Legg.*, 949 A(lib. XII).
5. Herodot., II, capp. 45, 46, 47, 48, 51, 61, 62, 65, 81, 86, 132, 170, 171.
6. Pindar., *Nem.*, V, 25 sqq.; X, 52; *Isthm.*, V, 65. Cf. Stob., *Floril.*, capp. 33, 34, 35, 36, 41, pass.
7. Soph., *Aj.*, v. 759.

nier attribut se confondait avec le premier. Mais ce qui prouve qu'il en demeurait distinct aux yeux des Grecs, c'est qu'ils lui réservaient, à l'exclusion de toute autre puissance vengeresse, le droit d'infliger certains châtiments, par exemple la putréfaction du corps et la cécité [1].

Un caractère particulier d'excès distingue d'ailleurs, à défaut de ce criterium, toutes les fautes dont la répression est spécialement dévolue à la *némésis* ou jalousie. En commettant ces fautes, on semble oublier ce qu'a d'inférieur, de fragile, de précaire, la condition assignée à l'humanité. L'orgueilleux, l'impie, l'homme qui se laisse emporter au delà des bornes par la passion de la vengeance [2], celui qui insulte les morts ou les malheureux, montrent également qu'ils ont perdu le sentiment de leur faiblesse et de

1. En ce qui concerne le premier de ces châtiments, la remarque est de Bœttiger (*Opuscull. latt.*, pag. 199, not.), qui cite plusieurs exemples de ὑβρισταί rongés des vers. J'y joins la cécité, sur la foi des textes suivants : Hom., *Il.*, II, 599; VI, 139; Herodot., I, 174; II, 111; cf. id., VII, 17; Char. Lampsac., fr. 12, éd. Did.; Apollon. Rhod., II, 178 sqq. (cf. Schol.); et ib., 311 sqq.; Pausan., II, 33, 3; Suid. voc. Επὶ σαυτῷ τὴν σελήνην καθέλκεις. Cf. Plat., *Gorg.*, 513 A; Theodect. fragm. ap. *Tragic. fragm.*, pag. 114, éd. Didot. — Il faut ranger encore parmi les châtiments préférés de la *némésis* l'aveuglement d'esprit ou le délire, ἄτη (voir la légende d'Antiope, chez Pausanias, IX, 17, 4; celles des filles de Prœtus, de Penthée et des Ménades; l'histoire même de Xerxès dans Hérodote, etc.); la langueur (*Hymn. Homer. Ven.*, v. 189), et enfin la mort subite, dont les armes prêtées aux dieux, la foudre de Jupiter (fable d'Esculape, etc.), les flèches d'Apollon et de Diane (fable de Niobé), sont les instruments ordinaires.

2. Voir les remarquables histoires de Phérétime et d'Antiope (Herodot., IV, 205; Pausan., IX, 17, 4).

leur dépendance vis-à-vis des dieux et de la fortune. En s'abandonnant à ces ressentiments implacables, à ces pensées hautaines, dont la divinité veut avoir le privilége, en abusant contre les autres de l'impuissance où les réduisent les chances communes ou la fin nécessaire de l'existence des créatures, ils manquent au premier précepte de la morale religieuse : ils se méconnaissent eux-mêmes; hommes, ils ne pensent pas en hommes : et c'est par là qu'ils encourent la jalousie des dieux. Mais ce qui est surtout remarquable, c'est que les Grecs aient fait rentrer dans la même catégorie de fautes les actions qu'ils considéraient, les unes avec raison, les autres à tort, comme des infractions aux lois providentielles, des attentats à l'ordre établi dans la nature.

On conçoit jusqu'où une pareille idée pouvait les conduire, et quelles précieuses conséquences leur morale en pouvait tirer. Elle en a tiré, en effet, quelques-unes. Ainsi la punition de l'inceste paraît avoir été attribuée à la *némésis*[1]. Mais, au lieu d'épuiser dans l'intérêt de la vertu le beau principe dont on reconnaît ici

1. V. Virgil., *Cir.*, v. 237. — Platon impute à la ὕβρις le vice qu'il caractérise déjà par les mots παρὰ φύσιν (*Legg.*, 636 C; *Phædr.*, 251 A). Un poëte disait de même :

"Ὕβρις τάδ', οὐχὶ Κύπρις, ἐξεργάζεται

(*Tragic. fragm.*, anonym., fr. 166, éd. Didot). Au même emploi du mot ὕβρις se rattache la signification de son dérivé *hybrida*.

l'application, la théologie grecque n'a pas craint de s'en autoriser contre les plus légitimes efforts de l'activité humaine. L'exposition de quelques-unes de ces conséquences qui regardaient la pratique, et restèrent pourtant dans la théorie, nous servira de transition pour passer de la doctrine qui précède aux formes qu'elle revêtit et à l'influence qu'elle exerça.

III.

Les victoires de l'industrie humaine sur les obstacles que lui oppose la matière ont de tout temps, sans doute, excité l'enthousiasme des hommes. Un beau chœur de Sophocle[1] prouve que les Grecs ressentaient comme nous l'émotion que fait naître ce grand spectacle : seulement ils s'y abandonnaient avec moins de confiance. Des dieux jaloux pouvaient-ils rester indifférents aux conquêtes par lesquelles une créature rivale étend peu à peu son empire sur la nature? En leur prêtant une telle tolérance, la religion grecque se fût démentie elle-même. Mais déjà le mythe de Prométhée a témoigné que, sur ce point encore, elle était conséquente à ses principes; et ce qui va suivre montrera

1. Sophocl., *Antig.*, v. 332 sqq.

comment, en dépit des légendes qui attribuaient aux dieux l'invention des arts les plus anciens, ou les plaçaient sous leur patronage, la superstition ne voyait pas sans défiance le génie humain, abandonné à ses propres forces, agrandir le domaine que le partage primitif lui avait assigné.

Ce n'est pas un Perse, c'est un Grec, c'est Eschyle lui-même dont on reconnaît la pensée dans ces paroles de Darius, évoqué des enfers pour s'entendre annoncer le malheur de sa maison, et pour révéler aux siens l'origine de cette catastrophe : « Mon fils, ignorant les ora-« cles, en a précipité l'accomplissement par sa « témérité juvénile : lui qui s'est flatté d'enchaî-« ner comme un esclave [1] le détroit sacré de « l'Hellespont, et de l'arrêter dans le cours que « Dieu lui fait suivre ; lui qui en changea la face, « et, l'enveloppant d'entraves façonnées au mar-« teau, fraya un immense chemin à son im-« mense armée ; lui qui, simple mortel, pensait, « dans sa folie, triompher de tous les dieux et « de Neptune. » Voilà, suivant Eschyle, le crime de Xerxès et le secret de son désastre : c'est, comme il le dit ailleurs, par une de ces expressions monstrueuses qui sont familières à ce génie

1. Æschyl., *Pers.*, v. 744 sqq. — Cette expression est peut-être l'origine de l'opinion si répandue, suivant laquelle Xerxès aurait jeté des chaînes dans les flots, comme pour les réduire en esclavage. Eschyle ne veut désigner par là que la construction d'un pont. D'ailleurs, la fable dont nous parlons est déjà dans Hérodote (VII, 35).

presque oriental, « ce promontoire commun « qui réunit sous le même joug les deux conti- « nents [1]. » De là cette jalousie divine[2] à laquelle succombe l'orgueilleux monarque.

Telle n'était pas sans doute la doctrine de Zoroastre[3]; mais c'était celle de la pythie. Les

1. Æschyl., *Pers.*, v. 130. — Cette gigantesque entreprise, si contraire au génie de la Grèce, sert encore de thème à Isocrate pour une amplification ingénieuse (Isocrat., *Panegyr.*, cap. 25). On voit quelle impression durable elle avait faite sur les imaginations.

2. Æschyl., *Pers.*, v. 362. — Le passage des fleuves était assujetti à une formalité religieuse dont on ne pouvait s'exempter sans s'exposer au même danger. « Celui, dit Hésiode, qui, traversant un fleuve, commet l'impiété de ne pas se laver les mains, attire sur lui la *némésis* des dieux, qui lui envoient des maux dans la suite (*Op. Dd.*, v. 738). » Quelquefois, les généraux d'armée sacrifiaient aux fleuves qu'ils allaient passer, et prenaient les auspices (Herodot, VI, 76).

3. On ne peut s'empêcher de faire, à ce propos, un rapprochement entre la véritable théologie perse et cette doctrine toute grecque dont l'Ombre de Darius, dans la pièce d'Eschyle, n'est que l'interprète. La Perse croyait, comme la Grèce, à l'existence d'une divinité jalouse; mais sa religion autorisait l'homme, l'encourageait même, à lutter contre le principe de ses maux, en lui promettant l'assistance d'un principe supérieur, celui du bien, auquel devait à la fin rester la victoire. C'est ce qui ressort, du moins, de la traduction du *Zend-Avesta* par Anquetil-Duperron. (Voir le petit recueil intitulé : *Morale de Zoroastre, extraite du Zend-Avesta.* Paris, Lecou, 1850.) On y voit que le pouvoir de chasser l'envie est un privilége accordé à certains justes par les esprits bienfaisants (pag. 74; *Vendidad*, fargard 20); que le labourage n'est pas seulement une œuvre utile, mais encore une pratique religieuse, funeste à l'empire des mauvais génies (pag. 108, hâ 31); qu'il est bon de dessécher les marais (pag. 1, 2, 5; *Vendidad*, fargard 3); qu'enfin le rétablissement de toutes choses sera opéré par le pouvoir d'Ormuzd (pag. 67; *Vendidad*, fargard 18). La même doctrine était beaucoup plus explicite et satisfaisante que la doctrine grecque sur l'article de la vie future (pag. 71 sqq.; *Vendidad*, fargard 19); et pareillement sur celui de la charité, puisqu'elle menaçait de l'enfer celui qui n'aime pas à donner (p. 4; *Vendidad*, fargard 3). Qu'Eschyle et Hérodote aient méconnu la supériorité de la religion perse sur la leur, et

Cnidiens ayant voulu, pour mieux défendre leur presqu'île contre Harpage, couper l'isthme qui pouvait lui livrer accès, leurs ouvriers furent atteints d'une maladie étrange, qui affectait surtout les yeux. Sans doute, on reconnut à ce dernier symptôme une intervention de la jalousie divine : car on interrogea l'oracle de Delphes. La pythie répondit : « Ne fortifiez pas l'isthme ; « ne le percez pas non plus : car Jupiter vous « eût donné une île pour séjour, s'il l'eût vou- « lu [1]. » Qu'eût dit la prêtresse d'Apollon de la grande entreprise qui tient aujourd'hui l'Europe dans l'attente ? Un autre oracle [2] coupa court jadis au projet bien plus modeste de Nécos, en lui donnant avis qu'il travaillait pour les barbares. Aujourd'hui, par une entreprise dont auraient frémi les impies Pharaons qui fermaient les temples et bâtissaient les pyramides, ces

jugé Xerxès selon la loi grecque, pour ainsi dire, c'est ce qui ne doit pas étonner et ce qui avait peut-être été remarqué dans l'antiquité même. Ainsi, à en croire Diogène de Laërte, certains auteurs démentaient l'accusation portée contre Xerxès, d'avoir insulté le soleil et la mer, qui, disaient-ils, étaient des divinités selon les mages. Les mêmes convenaient, d'ailleurs, qu'il avait renversé les statues des dieux grecs, ce qui leur paraissait sans doute naturel de la part du roi d'un peuple iconoclaste (Diog. Laert., *Procem.*, 9). Cicéron nous apprend que, s Xerxès avait brûlé les temples de la Grèce, c'était, selon les mages, parce que les dieux ne devaient pas être renfermés entre des murs. En chassant de leurs sanctuaires ces dieux jaloux de la Grèce, à la haine desquels il était venu s'offrir, malgré l'avis de Démarate (Philostrat., *V. Sophist.*, II, 5, 4, pag. 575), Xerxès ne faisait donc qu'obéir aux préceptes de sa propre religion.

1. Herodot., I, 174.
2. Herodot., II, 158.

barbares vont se frayer à eux-mêmes la route que l'Égypte ancienne a craint de leur léguer. Et quelle religion peut désormais s'en alarmer? Les nations chrétiennes croient que la terre a été faite pour l'homme, et qu'elle lui appartient; elles savent que nous avons été mis ici-bas avec la liberté et pour l'empire, et que nous ne pouvons aller contre les desseins de la Providence en travaillant, pour le bien commun, à l'exécution de la loi éternelle qui assujettit la matière à l'intelligence.

C'est faute d'avoir été pénétrée de ces vérités, que l'antiquité païenne a pu considérer les efforts de l'industrie humaine comme attentatoires aux droits de la divinité. Partant de ce principe, il n'est pas d'entreprise hardie tentée par l'homme pour s'affranchir ou se rendre plus heureux, qu'elle n'ait taxée d'impiété; et la trace de cette erreur se retrouve jusque dans des monuments bien postérieurs à l'âge que nous considérons. Nul n'est tenté de prendre au sérieux l'orthodoxie des écrivains romains de l'époque impériale. Néanmoins ce n'est pas sans étonnement qu'on entend Virgile mettre la navigation, et même l'agriculture, parmi les restes de perversité que verra d'abord subsister la renaissance prochaine de l'âge d'or[1]; Horace maudire la nef sacrilége qui se fraye d'un monde à l'autre un

1. Virgil., *Ecl.*, IV, 31.

passage interdit, et envelopper dans le même anathème, avec la navigation, la civilisation tout entière[1]; Pline l'Ancien lui-même imputer aux fouilles des mineurs les tremblements de terre, vengeances de la mère commune, mutilée jusque dans ses entrailles par la cupidité parricide de ses enfants[2].

Toutes ces invectives, que leur date ne permet point de croire sincères, contre la civilisation et l'industrie, avaient leur source peut-être dans la poésie des Grecs, à coup sûr dans leurs traditions. L'histoire légendaire nous montre à chaque page de ses récits les bienfaiteurs de l'humanité en butte à la persécution. Hercule, le vainqueur des brigands et des monstres, le libérateur de Prométhée, reste durant toute sa vie dans le malheur et la servitude. L'ingénieux Palamède meurt victime d'une perfidie. Bellérophon veut s'élever dans les airs et en est précipité. Les Pélasges, ces hardis constructeurs, ces navigateurs infatigables, sont poursuivis de mer en mer par le courroux des dieux[3]. La crainte,

1. Horat., *Carm.*, I, 3.

2. Plin., *Hist. Nat.*, XXXIII, 1. Cf. Horat., *Carm.*, III, 3, v. 49 sqq.

3. Dionys. Halicarn., *Antiq. Rom.*, I, 17. — Cette idée de la misère humaine, qui fut si familière aux descendants des Pélasges, les épithètes traditionnelles qui l'expriment déjà chez Homère, ne doivent-elles rien au souvenir confus de ces antiques infortunes? Peut-être faut-il également reconnaître les aïeux de la race grecque dans ces Cyclopes d'Homère, qui joignent l'impiété à tous les caractères d'un peuple primitif: les Pélasges avaient connu la prospérité avant d'encourir la colère divine.

toujours féconde en visions, avait métamorphosé certains inventeurs en êtres fantastiques. Les premiers cavaliers devinrent ainsi des Centaures : et peut-être la forme bizarre prêtée aux dieux marins avait-elle été attribuée d'abord au premier nageur qu'on avait vu se hasarder sur les flots. Quelques artistes créateurs passaient pour investis d'un pouvoir mystérieux qui les mettait en rivalité directe avec la divinité. Sous l'allégorie des ailes fabriquées par Dédale, l'antiquité reconnaissait déjà les premières voiles [1]. Ce même Dédale [2], après Vulcain [3] et Prométhée [4], avait su, disait-on, animer la matière façonnée par ses mains : symbole de la vie apparente que des yeux encore peu difficiles s'étonnaient de trouver dans les productions d'un art nouveau. Les Telchines, ces antiques habitants de Rhodes, qui, selon quelques-uns, avaient inventé la statuaire ainsi que l'art de travailler le fer et l'airain, joignaient à cette double gloire la réputation d'enchanteurs malfaisants, qui faisaient servir leur science magique tant à la perturbation de l'ordre établi dans la nature, qu'à la destruction des êtres [5].

1. Pausan., IX, 11.

2. Eurip., *Hecub.*, v. 836 sqq., et Schol. Plat., *Euthyphr.*, 11 C; *Men.*, 97 D.

3. Hom., *Iliad.*, XVIII, 417.

4. V. Ovid , *Metam.*, I, 82 ; Hygin., *Fab.*, 142.

5. Diod. Sicul., V, 55 ; Strab., XIV, 654. — On considérait de même comme des enchanteurs ces Dactyles de l'Ida, qu'une autre tradition

En effet, si les Grecs croyaient le pouvoir humain susceptible de s'accroître de certaines facultés surnaturelles, ils n'admettaient pas qu'il pût, dans cette extension, transgresser impunément certaines règles et certaines limites. Où finissait l'usage, où commençait l'abus, en fait de magie, comme aussi en fait de divination, jusqu'où allait en ces matières la tolérance des dieux, quelles entreprises, en un mot, rendaient le devin, le sorcier, justiciables de la *némésis*, une telle recherche occuperait ici une place disproportionnée à l'intérêt qui peut s'y attacher [1]. Au contraire, les préventions accréditées, à une époque si éloignée de nous, contre des branches toujours florissantes de l'industrie et de la science peuvent encore exciter quelque curiosité et suggérer quelques réflexions.

Une liaison étroite à l'origine [2], suivie d'une

donnait pour les premiers artisans qui eussent travaillé le fer (Schol. Apollon. Rhod., I, 1129, et Auctor *Phoronidis*, ibid.). Voir aussi, dans le *Journal de l'Instruction publique* du 26 février 1862 et suivants, les savants articles de M. Rossignol : *Des Origines religieuses de la métallurgie.*

1. Voir, au surplus, l'appendice qui suit cette thèse (nº I).

2. Ce rôle de la magie comme auxiliaire de la médecine est attesté, entre autres preuves, par ce passage de Pindare, où sont réunis tous les procédés médicaux, ou prétendus tels, que l'on connaissait de son temps. Il s'agit d'Esculape :

Τοὺς μὲν μαλακαῖς ἐπαοιδαῖς ἀμφέπων,
Τοὺς δὲ προσανέα πίνοντας, ἢ γυίοις περιάπτων παντόθεν
Φάρμακα, τοὺς δὲ τομαῖς ἔστασεν ὀρθούς (*Pyth.*, III, 91).

Il y a des médecins dans les poëmes homériques. Cependant, certains

concurrence dont Hippocrate se plaignait déjà [1] et qui n'a point tout à fait cessé, nous autorise à rapprocher de la magie la médecine. La légende d'Esculape, foudroyé pour avoir ressuscité un mort [2], atteste à la fois et cette parenté primitive de deux arts fort différents aux yeux des modernes, et la surveillance que la jalousie divine passait pour exercer sur l'un comme sur l'autre.

maux physiques, sinon tous indistinctement, sont représentés dans un passage de l'*Odyssée* comme des fléaux envoyés par la divinité, auxquels l'homme ne saurait se soustraire :

Νοῦσόν γ' οὔπως ἐστὶ Διὸς μεγάλου ἀλέασθαι (*Od.*, IX, v. 411).

Ce qui est plus étonnant, c'est qu'une contradiction analogue se retrouve dans les écrits hippocratiques, au sujet de certaines maladies dont on attribuait l'origine à la colère des dieux (Hippocrat., Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων, cap. 22, éd. Littré; Περὶ γυναικείης φύσιος, cap. 1; Προγνωστικόν, cap. 1) : voir, à ce sujet, l'argument mis par M. Littré en tête de ce dernier ouvrage; voir aussi Hérodote (I, 113; III, 33). Le fameux serment hippocratique (tom. IV, pag. 628) ne renferme aucune mention de ces maladies mystérieuses, ni de leur traitement.

1. Ou celui de ses disciples immédiats auquel est dû, selon M. Littré (v. tom. I, pag. 354, de son édition in-8°), le curieux écrit *De la Maladie sacrée*. Les sorciers-médecins du temps y sont accusés de sacrilége (chap. I), à cause des pratiques religieuses ou superstitieuses dont leurs opérations étaient accompagnées.

2. Hesiod., fragm. 34, éd. Didot; Pindar., *Pyth.*, III, 95; Euripid., *Alcest.*, v. 127, cf. v. 4, et Schol.; Pherecyd., fragm. 8, éd. Didot; *Orphica*, fragm. 55, édit. Tauchnitz; Virgil., *Æneid.*, VII, v. 770 sqq.; Hygin., *Fab.* 49; Origen., *Refut. hæres.*, IV, 32. Cf. Pausan., II, 27; Æschyl., *Agam.*, v. 1022; Xenoph., *De Venat.*, I, 6; Plat., *Repub.*, 408 C. — Eratosthène (*Catasterism.*, 6) dit que les succès d'Esculape avaient fait craindre aux dieux la ruine de leur culte. — Les Euménides, dans Eschyle, reprochent à Apollon un méfait analogue à celui d'Esculape : la prolongation de la vie d'Admète, au mépris des déesses de la destinée (*Eumenid.*, v. 723).

Une tradition ajoutait même que, à la suite du châtiment infligé à Esculape, l'exercice de la médecine avait été interdit, pour ne recommencer qu'environ cinq cents ans après, sous le règne d'Artaxerxès, roi de Perse, grâce à l'initiative de l'Asclépiade Hippocrate [1].

Jusqu'ici, la jalousie des dieux semble réserver toutes ses rigueurs pour l'ambition qui porte l'homme à reculer les bornes de son pouvoir, de son bien-être ou de son existence. L'ambition de l'esprit avait-elle aussi à redouter les défiances divines? Les trésors de la science étaient-ils également assujettis à un niveau qui ne pouvait être excédé sans péril? La doctrine grecque sur ce point n'était pas plus rassurante. « On demanda aux Nasamons, » dit Hérodote, « s'ils n'avaient rien de nouveau à dire touchant « les parties désertes de la Libye : ils répondirent « qu'il y avait eu parmi eux de jeunes orgueil- « leux (ὑβριστάς), fils de personnages puissants, « lesquels, parvenus à l'âge d'homme, entre autres « entreprises ambitieuses, avaient chargé cinq « d'entre eux, désignés par le sort, d'aller visiter les « déserts de la Libye et d'y pénétrer, s'il se pou- « vait, plus avant qu'aucun des précédents voya- « geurs [2]. » Les Nasamons nous semblent un peu sévères pour une curiosité qui aurait pu abou-

1. Isidor., *Origin.*, IV, 3.
2. Herodot., II, 32.

tir, il y a si longtemps, à la découverte des sources du Nil, et épargner ainsi aux explorateurs modernes tant de dangers et d'efforts, malheureusement infructueux. Cependant on cherche en vain dans la suite du texte la réfutation ou même l'explication d'un préjugé devant lequel Hérodote lui-même aurait eu quelque peine à trouver grâce [1].

Les matières de pure théorie n'étaient pas elles-mêmes abandonnées sans réserve aux investigations de l'homme. Une des maximes de Bias était : « Au sujet des dieux, dis : Il y a des « dieux [2]. » La métaphysique, ainsi condamnée d'un mot par la sagesse, ne trouvait pas plus de faveur auprès de la religion. Une maladie pédiculaire, envoyée par le courroux des dieux, avait terminé, disait-on, les jours de Phérécyde [3]; et l'on attribuait le même genre de mort à Démocrite [4]. Le préambule fameux de Parménide semble avoir pour objet de mettre des spéculations trop hardies au gré des esprits timorés sous le patronage d'une divinité parente de Némésis, la Justice ou *Dicé*. Socrate lui-même, dans l'a-

1. Sans doute, il faut expliquer de la même manière et l'histoire, déjà rapportée par Hésiode (ap. Schol. Apollon. Rhod., II, 181), du devin Phinée, frappé de cécité pour avoir indiqué à Phrixus le chemin de la Scythie, et la prétendue inscription des Colonnes d'Hercule, à laquelle Pindare déjà fait allusion (*Nem.*, III, v. 35).

2. Demetr. Phaler. ap. Stob., *Floril.*, III, 79.

3. Ælian., *Var. Histor.*, IV, 28; V, 2.

4. Marc. Antonin., III, 3.

pologie que Platon lui prête, ne se défend-il pas encore de la prévention, accréditée par les *Nuées* d'Aristophane, qui lui imputait la connaissance des phénomènes célestes [1] ? Nous pourrions méconnaître la portée de cette déclaration d'ignorance. Mais Xénophon nous apprend que son maître réprouvait les recherches astronomiques, d'abord comme disproportionnées à la faiblesse humaine, puis comme vues avec défiance par les dieux [2].

Le nom de Socrate, auquel nous avons fait aboutir la présente période, nous avertit de terminer ici cette partie de notre exposition. Mais les idées dont il vient d'être question en dernier lieu ne sont pas tellement propres à l'antiquité, qu'on puisse se croire dispensé de les juger quand on les a fait connaître. Presque de nos jours, Némésis a trouvé chez le religieux Herder un défenseur convaincu [3] : et, s'il faut l'en croire, la partie adverse, ce que nous avons nommé d'après les Grecs l'*Excès*, ne manquait point dès lors d'avocats. On peut donc regarder ce vieux procès comme encore pendant : et

1. Plat., *Apolog. Socrat.*, 19, édit. Stallbaum.

2. Xenoph., *Memorab.*, IV, 7, 6.

3. Voir l'excellent morceau sur Némésis (Œuvres, tom. XXVII, pag. 365, éd. Carlsruhe, 1821), et surtout la page 403. Nous devons beaucoup à ce petit écrit, digne en tout point de son auteur. Le premier, à notre connaissance, Herder a bien fait ressortir la signification morale du culte de Némésis, quoiqu'il n'ait pas su lui-même se défendre de tout *excès* en combattant le préjugé qui faisait de cette déesse une personnification de la vengeance.

puisque nous avons touché aux questions qu'il suscite, nous ne saurions passer outre avant d'avoir émis une opinion sur le fond du débat.

Les préventions religieuses des Grecs contre l'industrie viennent de ce qu'ils ne savaient pas distinguer dans la nature les lois, qui sont invariables et sacrées, des choses, qui ne sont que des accidents sujets à un changement perpétuel, et qui composent ici-bas le véritable empire de l'activité humaine. Attenter aux lois qui gouvernent le monde, c'est là que serait le sacrilége, ou plutôt le délire: car nul homme jouissant de son bon sens n'a jamais entrepris de changer ce qu'il connaît par définition pour immuable. Mais l'industrie ne peut commander à la nature qu'en lui obéissant. Loin de s'attaquer aux ressorts éternels dont le jeu maintient l'harmonie et le mouvement dans l'univers, elle est forcée, pour réussir, de s'en assurer le concours: tout son pouvoir n'est qu'un prêt de la Nature même, dépositaire de forces inépuisables au service de toute intelligence qui voudra la transformer.

Sans doute les exigences de l'ordre général, la faiblesse même de notre esprit, prescrivent à ces tentatives une limite infranchissable : il y a quelque part une digue où doit échouer la puissance humaine. Mais où est-elle, cette inviolable barrière, que nos descendants pas plus que nous-mêmes ne pourront jamais reculer? Nous

l'ignorons : voilà l'excuse de nos plus audacieux efforts. Venons-nous à nous heurter dans quelque entreprise ou quelque expérience contre un obstacle insurmontable : c'est l'avertissement qui nous avait manqué d'abord, ou plutôt, qui nous avait été épargné, afin que notre zèle pour le travail n'en fût pas diminué. Cet avertissement tardif est aussi tout à fait inopiné : rien au dedans de nous-mêmes ne nous l'avait fait pressentir ; il nous surprend, il nous déconcerte. D'ailleurs, ce n'est point à notre conscience qu'il s'adresse : elle n'y démêle rien de sévère, pas plus que d'affectueux, aucun accent qui trahisse la voix d'un juge, ou celle d'un père. Nous ne sentons devant nous qu'un obstacle inerte qui nous arrête : et nous restons convaincus de notre innocence, soit que, désespérant dès lors du succès, nous renoncions à notre tentative, soit que nous recourions à la ruse pour éluder cette loi qu'il nous est impossible de transgresser de vive force.

La nature n'est point l'univers : les lois de la nature ne doivent pas davantage être assimilées aux lois morales. La théologie grecque ne distinguait qu'imparfaitement entre toutes ces choses : et tel est le vrai principe des erreurs qui viennent d'être relevées. Sans cette double confusion, Eschyle, mieux instruit, n'eût pas accusé Xerxès de sacrilége pour avoir jeté un pont sur le détroit d'Hellé : car il n'eût pas ignoré que

l'assistance de la Nature même est nécessaire au succès d'une telle entreprise; et la pythie eût laissé percer l'isthme de Cnide : car elle eût réfléchi que, si Jupiter avait fait les choses autrement, c'était peut-être pour que les Cnidiens les refissent ainsi.

Les mêmes raisons qui viennent d'être alléguées à la décharge de l'industrie, peuvent servir aussi à justifier la science et la philosophie. On peut attribuer à leurs efforts plus ou moins d'efficacité. Il suffit, d'autre part, de considérer l'intelligence qui nous est échue en partage, pour affirmer tout d'abord qu'elle n'est vraiment maîtresse que d'un espace circonscrit, et que, par delà un certain niveau, elle ne rencontre plus que l'incertitude ou l'erreur. Mais elle a beau toucher à ce niveau, elle a beau le dépasser : rien ne l'avertit de redescendre ou de s'arrêter. Ceux mêmes qui voient avec le plus d'inquiétude ces aventures de la recherche scientifique ne sauraient dire jusqu'où il lui est permis de se hasarder : tant il est vrai que l'esprit humain ne connaît pas ses bornes, et que, s'il vient à les franchir, ce ne peut être qu'à son insu. Mais cette ignorance même n'exclut-elle pas la faute? ne suffit-elle pas pour autoriser toutes les entreprises de la pensée?

La recherche philosophique est donc innocente : quelque objet qu'elle poursuive, elle est sujette à s'égarer, mais elle ne peut devenir cou-

pable. Si son domaine est borné, c'est par une impossibilité, et non par une prohibition : son pouvoir est restreint, mais son droit ne l'est pas.

La doctrine que nous examinons était par conséquent en faute sur ces deux points : d'ailleurs ces erreurs, quelque décourageantes qu'elles fussent, ne causèrent aux progrès du génie grec aucun retard sensible. La défiance superstitieuse dont la navigation paraît avoir été l'objet n'empêcha point Athènes d'entretenir une puissante marine. A l'exemple de ces téméraires explorateurs du désert dont il semble lui-même réprouver l'entreprise, Hérodote aventura sans scrupule en pays lointain son infatigable curiosité. La mauvaise renommée des Telchines n'effraya point la statuaire, jalouse de renouveler leurs prodiges : le marbre retrouva sous le ciseau de Phidias la vie merveilleuse qu'avait su lui communiquer Dédale. Si Parménide croit devoir s'autoriser encore d'un sauf-conduit de la Justice pour pénétrer dans le palais de la Vérité, bientôt Platon, Aristote, n'en demanderont la clef qu'à leur propre raison. Ainsi, c'est en vain que la théologie de l'anthropomorphisme semblait condamner le peuple grec à cette résignation apathique où le fatalisme a précipité des nations moins heureusement douées. Il croyait à sa religion : mais il aima mieux obéir à son génie.

Le danger auquel a échappé la civilisation

grecque est encore bien moins à craindre pour la nôtre. Si donc les scrupules du paganisme n'ont pas encore perdu tout empire parmi nous, il serait pusillanime de s'en alarmer; mais, d'autre part, il serait peu philosophique de pousser la sécurité jusqu'au dédain : car, si une telle erreur procède pour une bonne part de l'ignorance, il y entre aussi de la religion. Il est trop vrai que l'homme est sujet à s'oublier lui-même, à méconnaître sa condition; et rien n'est plus propre à faire naître en lui ces illusions fatales, que les grands succès par lesquels il se prouve à lui-même sa puissance et son génie. Tel est le péril attaché à l'industrie, à la science même, et l'on doit savoir gré à la religion grecque de l'avoir signalé. Non qu'il faille envier au philosophe cet innocent orgueil qui est l'aiguillon de la pensée; non qu'il faille défendre à l'industrie de se complaire dans ses efforts pour le bien de l'humanité : n'est-il pas juste qu'un peu de joie récompense une ambition utile et légitime, que la Providence même encourage par la perspective d'une carrière infinie? Mais, s'il ne nous est pas donné de connaître la mesure prescrite à nos progrès, il n'en est pas ainsi de la mesure de nos pensées. Cette mesure est celle qu'indique notre condition même : « Mortel, pense « en mortel, » disaient les Grecs [1]. Présumer de

1. Aristot., *Ethic. Nicom.*, X, 7, 8; id., *Rhetor.*, II, 21, 2. Cf. Eurip., *Bacch.*, v. 395 sqq.; Soph., *Aj.*, v. 759.

l'humanité au point de lui attribuer, même dans l'avenir, un empire absolu sur les éléments, une connaissance complète de la vérité, ce serait l'abuser et s'abuser soi-même d'une erreur bien pire que la superstition qui prétendrait mettre un frein au travail. Cette mauvaise pensée ferait aux hommes un mal que nulle découverte, nulle invention, nul accroissement de science ou de bien-être ne pourrait compenser. Réduite à ces termes, la doctrine grecque n'a rien perdu de sa force. Oui, s'il fallait sacrifier aujourd'hui tout ce que les efforts de nos pères ont assuré jusqu'ici d'allégements et de consolations aux misères de notre vie terrestre, tout ce que le monde peut attendre encore des nôtres et de ceux de nos descendants, ou voir disparaître d'ici-bas cette vertu modeste, mais tutélaire, cette crainte salutaire de l'excès, dont Théognis déplorait un peu prématurément la fuite [1], insensé qui pourrait reculer, dans ce péril des âmes, devant la rançon de leur sauvegarde! Laissons au paganisme ses superstitions qui défigurent la divinité pour effrayer les hommes; aimons et honorons le travail, qui rachète à la longue ceux qui y sont condamnés : mais songeons qu'il a besoin lui-même de la sanctification des bonnes pensées. Croyons qu'il y a ici-bas quelque chose de plus désirable que le bien-être du corps; que les

1. Ὤχετο δ' ἀνδρῶν Σωφροσύνη (v. 1137 sq.).

conquêtes mêmes de l'esprit : c'est ce que les Grecs appelaient si bien la santé de l'âme, cette sagesse fortifiée de religion, qui entretient en nous, avec la conscience de notre humanité, le sentiment de notre faiblesse et le respect de ce qui nous surpasse ; et sachons répéter à propos avec Eschyle : « Jamais l'harmonie établie « par la divinité ne sera transgressée par les con- « seils des mortels : »

Οὔποτε τὰν Διὸς ἁρμονίαν
Θνητῶν παρεξίασι βουλαί [1].

1. Æschyl., *Prometh.*, v. 552.

CHAPITRE II.

L'IDÉE DE NÉMÉSIS DANS LA MYTHOLOGIE ET DANS L'ART.

La théorie qui vient d'être exposée, les expressions mêmes de *jalousie* et de *némésis des dieux*, prouvent que les Grecs attribuaient ces deux sentiments, non point à telle ou telle divinité, mais à la divinité considérée en général. Cependant ils avaient commencé de bonne heure à les prêter par excellence à certains dieux. Dans ce nombre, il faut citer d'abord Jupiter, désigné tantôt par son nom, tantôt par celui de la Divinité même, dont il paraît si souvent réunir en lui tous les attributs. La punition de l'orgueil est une de ses fonctions spéciales [1], et même de ses occupations favorites [2] : et c'est sans doute pour cette raison qu'Eschyle lui donne le surnom de *Némétor* [3]. Les *Erinnys* ou Furies, ces

1. Voy., par exemple, Euripide, *Heracl.*, v. 387.

2. Ésope, dit-on, répondit à Chilon, qui lui demandait quelle était l'occupation de Jupiter : « C'est d'humilier ce qui est élevé, et d'élever ce qui est humble. » (Diog. Laert , I, 69.)

3. Æschyl., *Sept. Theb.*, v. 484.

gardiennes de l'ordre moral, semblent aussi quelquefois chargées de veiller au maintien de l'équilibre établi dans l'univers[1]. Enfin la jalousie ou envie (φθόνος) était invoquée dès le temps de Sophocle[2]. Mais, entre tant de noms fabuleux ou allégoriques, celui qui paraît avoir été en possession, dès le temps de Pindare, de représenter aux esprits les deux idées que les monuments du même âge nous ont montrées partout réunies, c'est celui de cette déesse Némésis au sujet de laquelle nous n'avons pu recueillir jusqu'ici que des témoignages suspects.

Si nous avons rejeté comme apocryphe le plus significatif de tous, celui de la *Théogonie*, ce n'est pas que la pure allégorie, les inventions personnelles, les fictions arbitraires, ne jouassent

1. « Le Soleil, disait Héraclite, ne sortira pas de ses bornes : sinon les *Erinnys*, ces agents de la Justice, sauront bien l'atteindre. » (Heracl. ap. Plutarch., *De Exsilio*, tom. II, pag. 604 A, édit. Paris, 1624. Cf. Eurip., fragm. 775, collect. Didot.) Dans l'*Iliade*, les *Erinnys* font taire la voix prophétique du cheval Xanthus (XIX, 418). Ce sont elles encore qui, chez Apollonius de Rhodes, punissent le devin Phinée d'avoir fait connaître trop clairement à des hommes tout ce qui devait leur arriver (II, 220 sqq.). Dans tous ces endroits, les *Erinnys* jouent un rôle tout à fait équivalent à celui de Némésis. Ailleurs, elles sont confondues avec les *Kères* ou avec les Parques, autres agents de la destinée (Hesiod., *Theog.*, v. 217; Soph., *Œd. Tyr.*, v. 472; Eurip., *Elect.*, v. 1252; Solon ap. Gnom. Græc., édit. Tauchnitz, V, v. 30; *Orphic.*, hymn. LXIX, v. 12).

2. Sophocl., *Philoct.*, v. 776 sqq. Cf. Eurip., *Troad.*, v. 768; Hippothoon. ap. Stob., *Floril.*, XXXVIII, 15; Dio. Cass., LIX, pag. 653 A, éd. 1606. — On pourrait joindre à cette liste la Piété (Ὁσία) d'Euripide (*Bacch.*, v. 370 sqq.), divinité ailée qui parcourt la terre, et dont l'oreille toujours ouverte ne laisse échapper aucune parole orgueilleuse ou blasphématoire.

sans doute un rôle déjà considérable dans le travail primitif d'Hésiode. Mais cette mythologie de seconde formation qui a pour objets, non plus les forces naturelles, mais les idées, les êtres de raison, et qui tient aujourd'hui une si grande place dans la *Théogonie*, est, au moins en partie, l'ouvrage des siècles suivants. Un grand nombre de dieux nouveaux vinrent à leur tour chercher leur consécration dans le panthéon qu'Hésiode avait érigé. Son livre resta longtemps comme un registre ouvert, protégé par le respect public contre les ratures, mais non contre le hasard des inscriptions nouvelles, et livré sans contrôle au caprice des interpolateurs, qui purent ainsi grossir la foule des dieux d'un nombre illimité de personnages allégoriques.

Quant au récit, évidemment imaginaire, que nous a fourni Suidas, si nous avons cru devoir en tenir quelque compte, c'est uniquement à cause de la mention qu'il renferme d'une très-ancienne statue de Némésis, mention qui suppose un culte également ancien, et qu'à cet égard nul autre renseignement ne pourrait suppléer. L'histoire des cultes en général, mais surtout celle des cultes grecs, intimement liée à celle des arts, lui doit ses plus vives lumières. La poésie avait pu créer des dieux : mais il ne lui appartenait pas de les faire adorer. Cette tâche fut celle de la statuaire, qui, par là, devint à son tour l'art religieux par excellence. Il lui fut

donné de couronner l'œuvre de l'anthropomorphisme, en rendant visibles et palpables les fictions de la poésie, et en affranchissant ainsi la religion grecque du lieu d'origine qui la rattachait, soit au naturalisme primitif des Pélasges, soit à l'allégorisme des âges suivants. Les grandes et vivantes images que l'épopée avait tracées des dieux laissaient encore çà et là reparaître le pur symbole. Il leur manquait d'ailleurs, pour se graver dans les esprits en types distincts et ineffaçables, ce relief sensible que la poésie ne peut donner à ses créations. La statuaire les épura, les acheva, les fixa. Considéré de ce point de vue, un tableau des premiers essais de la sculpture grecque offre un spectacle intéressant : on croit voir, de progrès en progrès, la divinité, enfermée dans le monde par la religion pélasgique, sortir péniblement et par degrés de sa prison, dégageant de la matière brute, d'abord une tête informe, puis des membres enfin distincts. C'est l'enfance de l'art : c'est aussi celle de l'anthropomorphisme. La personne divine n'existe pas véritablement, tant que le ciseau chargé de la figurer hésite encore à copier la beauté, le mouvement et la vie.

La statue qui avait primitivement représenté Némésis dans le sanctuaire de Rhamnunte, si toutefois le témoignage de Suidas a quelque valeur, loin qu'elle pût rappeler aux yeux Vénus ou toute autre divinité, n'était sans doute,

comme ces premiers monuments de l'art grec, qu'une ébauche à peine dégrossie, vague indication de la figure humaine, sans ressemblance et sans mouvement, à plus forte raison sans aucun trait caractéristique. La statue mutilée qu'on a retrouvée de nos jours aux lieux mêmes que désigne le récit de Suidas, et dans laquelle Otfried Müller [1] voit une reproduction en pierre de l'image de bois précédemment adorée, sans être aussi grossière, n'était pas sans doute plus expressive ni plus reconnaissable. D'ailleurs les restes du petit temple dorique de Rhamnunte, qui était consacré, selon toute apparence, à Némésis, portent certainement dans leur architecture la marque d'un temps reculé [2]. Le culte de Némésis avait donc précédé l'âge que nous faisons commencer à Pindare : mais l'objet de ce culte n'était pas mieux caractérisé par la sculpture qu'il n'était défini par la poésie.

Dans la période même que nous considérons ici, la renommée de la déesse de Rhamnunte paraît circonscrite encore dans de fort étroites limites. Le Thébain Pindare [3], avant l'Athénien Sopho-

1. Otf. Müller, *Archæol. der Kunst.*, édit. Welcker, § 69, fin de note. — Cf. *Antiquités inédites de l'Attique*, trad. Hittorf, chap. VII, planche I, fig. 2.

2. Otf. Müller, *Archæol. der Kunst.*, § 53, note 2 ; *Antiq. inédites de l'Attique*, ch. VI et VII. Ce petit temple était construit en blocs polygonaux. Voir à ce sujet, comme pour tout ce qui concerne la Némésis de Rhamnunte, le n° II de notre appendice.

3. Pindar., *Pyth.*, X, v. 67 ; *Olymp.*, VIII, v. 113.

cle[1], parle, il est vrai, de Némésis : l'hymne où nous trouvons la jalousie des dieux nommée pour la première fois, est aussi le plus ancien monument où se rencontre une mention incontestablement authentique d'une déesse Némésis, conforme à l'idée que l'on peut s'en faire d'après ce qui précède, et à celle que la poésie et l'art des Grecs y ont définitivement attachée. Mais deux auteurs très-fortement pénétrés de la croyance à la jalousie divine, Eschyle et Hérodote, ne paraissent pas connaître cette personnification, bien que l'un fût d'Athènes, et que l'autre y eût séjourné. Il faut donc admettre que le culte de Némésis, avant d'être adopté par la Grèce entière, demeura longtemps comme enseveli dans le coin de l'Attique qui avait été son berceau, à moitié connu des Athéniens eux-mêmes et de leurs plus proches voisins.

A la même époque, les images qui servaient à ce culte n'avaient pas encore, du moins sur le continent grec, une forme précise ni consacrée. Le type n'en était pas encore trouvé au temps de Phidias, ou du moins n'était pas dès lors assez bien arrêté, même dans ses traits principaux, pour qu'il ne fût pas loisible à l'artiste d'y déroger au gré de son caprice ou de sa convenance. C'est, du moins, ce qui paraît résulter de la plus vraisemblable des légendes répandues

1. Sophocl., *Elect.*, vv. 792, 1467.

dans l'antiquité au sujet d'une seconde et plus fameuse Némésis de Rhamnunte, celle qui était attribuée généralement soit à Phidias, soit à son élève chéri Agoracrite[1]

Cette statue, prisée très-haut par les anciens, n'était pas moins remarquable par sa singularité que par sa perfection : non que le fragment informe qu'on y rapporte suffise pour nous en donner une idée. Mais la description de Pausanias convient à une Vénus bien plutôt qu'à une Némésis : et le même auteur nous apprend que la Némésis adorée à Rhamnunte était réputée fille de l'Océan [2], ce qui s'éloigne peu de la fable accréditée au sujet de la naissance d'Aphrodite. Sans rechercher jusqu'à quel point une analogie primitive entre les deux déesses pouvait justifier cette confusion de légendes et d'attributs, nous nous en tiendrons au témoignage de Pline, d'où il résulte que la statue de Rhamnunte avait été faite pour représenter Vénus : et que, faute d'avoir reçu la destination à laquelle l'avait appropriée son auteur, elle fut placée, sous le nom de Némésis, dans le sanctuaire dont elle a gardé le nom.

Une autre tradition, fort suspecte, mais dont l'existence même est un fait précieux à recueillir, rattachait à la victoire de Marathon l'origine de ce même chef-d'œuvre, tiré, disait-on, d'un

1. Voir le n° II de notre Appendice.
2. Pausan., I, 33, 3 ; VII, 5 ; Tzetzes *ad Lycophr.*, v. 87.

bloc de marbre que les Perses avaient apporté de Paros pour en faire un trophée. Quoi qu'il faille penser de ces diverses anecdotes, on peut affirmer que la statue de Rhamnunte n'offrait aux anciens mêmes qu'une image méconnaissable de Némésis. Il n'en est pas ainsi des deux Némésis qu'on adorait à Smyrne : ce sont les médailles de cette ville qui nous font connaître le plus sûrement les attributs par lesquels l'art antique distinguait habituellement la déesse de la jalousie divine : et la littérature du siècle de Périclès concorde avec le témoignage de ces monuments, hormis en ce seul point que le nom de Némésis s'y trouve partout au singulier : d'ailleurs elle nous aide peut-être à démêler l'origine de cette seconde Némésis dont la figure caractérise les médailles smyrniotes.

Vers le même temps où l'on trouve enfin les attributions de Némésis déterminées avec précision par la poésie, on commence à rencontrer chez les écrivains[1] le nom d'une divinité qui, certainement, avait été distincte de la déesse adorée à Rhamnunte, si elle ne l'était encore, *Adrastée*.

Le culte d'Adrastée ne paraît pas, comme celui de Némésis, originaire de la péninsule grecque. C'est en Mysie, en Phrygie, sur les bords du

1. Æschyl., *Prometh.*, v. 935; id. fragm. 173 (éd. Didot).

fleuve Æsépus, aux environs du mont Bérécynte, que nous reportent les premiers témoignages qui le concernent [1]. Le nom, tout grec en apparence, d'Adrastée, n'est donc peut-être qu'un mot barbare à l'origine, modifié par les Grecs conformément à l'idée qu'ils y attachaient. Quoi qu'il en soit, et quoi qu'on en ait dit, ce mot, sous sa forme grecque, la seule qui nous soit connue, ne peut guère signifier qu'une chose : l'*Inévitable* : et ainsi l'entendaient sans doute les Grecs eux-mêmes [2], avant que le besoin d'innover eût fait proposer d'autres étymologies. Quant aux fables sur lesquelles se fondaient quelques anciens, pour rapporter l'origine du nom d'Adrastée à celui d'un Adraste différent ou non du héros de Sicyone [3], tout ce qu'on en peut induire, c'est que le culte d'Adrastée datait, comme celui de Némésis, de l'époque héroïque : le nom de *champs Adrastiens*, qui se trouve déjà dans Homère, ceux d'*Adrastea*, de *monts Adrastiens,* donnés également à des lieux voisins de la contrée où ce culte avait fleuri d'a-

1. Antimach. ap. Strabon., XIII, cap. 588; Æschyl., fragm. cit. Cf. Apollon. Rhod., I, v. 1116; Schol. Apollon. Rhod., I, 1116, 1129; Eustath., *ad Iliad.*, II, 828.

2. Ps.-Aristot., *De Mundo*, cap. 7; *Etym. Magn.*, voc. Πεπρωμένον; Cornut. seu Phurnut., *De Natur. deor.*, cap. 13; Schol. Plat., *Repub.*, 451 A; Eustath., loc. cit. — On trouve, en outre, chez Phurnutus, les gloses ἀειδράστεια et πολυδράστεια. Cf. Suid. voc. Ἀδράστεια Νέμεσις.

3. Antimach., Strab., Eustath., locc. citt. Cf. Παραδοξογράφοι, édit. Westermann, *appendix narrationum*, περὶ Ἀδραστείας; Suid. vocc. Ἀδράστεια, Ἀδράστεια Νέμεσις et Διονυσίων σκωμμάτων.

bord [1], témoignent sans doute de l'importance et de l'extension qu'il y avait prises.

Ce n'est pas toutefois dans ces régions qu'il faut chercher le théâtre de la légende propre à la divinité qu'on y adorait. Ce théâtre est la Crète. En effet, l'Adrastée phrygienne ne paraît pas différente de cette Adrastée crétoise qui, disait-on, avait nourri ou élevé [2] Jupiter. Toutes deux sont des nymphes oréades [3] : toutes deux ont pour père Mélissée ou Mélissus, c'est-à-dire la Providence, selon l'interprétation du scoliaste de Platon [4]. On sait, d'un autre côté, que tous les cultes qui consacraient les souvenirs de l'éducation de Jupiter devinrent communs de bonne heure à l'Ida de Crète et à l'Ida de Phrygie [5]. Il n'y a donc pas lieu de considérer l'Adrastée de Crète et celle de Phrygie comme deux divinités distinctes, mais bien comme une seule et même personnification de la nécessité.

Comment la nécessité personnifiée, comment la nourrice du maître des dieux put-elle devenir identique à la déesse jalouse chargée de réprimer ici-bas les entreprises de l'orgueil et l'excès

1. Hom., *Il.*, II, 828, et Eustath. ibid.; Strab., XIII, cap. 575, 588; Schol. Apollon. Rhod., I, 1116; Justin., XI, 6.

2. Callimach., *Hymn. Jov.*, v. 48.

3. Eustath. ad *Iliad.*, II, v. 828; Auctor *Phoronidis*, ap. Schol. Apollon. Rhod., I, 1129.

4. Auct. *Phoron.* et Eustath., locc. citt.; Apollod., I, 1, 6; Schol. Plat., *Phædr.*, 248 C.

5. V. Virg., *Æneid.*, III, v. 111 sqq.

de la prospérité? Il faut rappeler ici que d'une part, dans les idées religieuses des Grecs, la nécessité est le caractère constant du châtiment, et que de l'autre, à considérer Némésis comme la gardienne de l'ordre éternel, une telle Providence, aux yeux du vulgaire, ne devait pas différer sensiblement de la Destinée. Aussi, distinctes sans doute au temps de Pindare et d'Eschyle, dont le premier ne fait nulle part mention d'Adrastée, tandis que le second n'adore vraisemblablement en elle qu'une personnification de la Nécessité, différente encore de Némésis [1], la déesse de Phrygie et celle d'Attique commencèrent vers l'époque, sinon d'Euripide [2], au moins d'Antimaque et de Platon, à n'en faire qu'une dans la croyance populaire, au mépris de la tradition maintenue jusque dans les derniers temps par la fidélité des érudits [3]. Dès lors, Némésis devient *Némésis-Adrastée*, c'est-à-dire qu'une idée nouvelle, celle de nécessité, s'adjoint aux deux idées de *némésis* et de jalousie divines, déjà associées et personnifiées l'une et l'autre en Némésis.

La ressemblance d'attributions que nous avons signalée entre les deux déesses a sans doute faci-

1. Æschyl., *Prom.*, v. 935. Telle est l'interprétation de M. Nægelsbach (*Nachhomerische Theologie*), pag. 144, et pag. 48, not. 2.

2. L'incertitude sur ce point provient de celle qui règne au sujet de l'authenticité du *Rhésus*, la seule pièce du théâtre d'Euripide où soit nommée Adrastée.

3. Eustath., loc. cit.; Suidas, voc. Ἀδράστεια.

lité cette confusion. Mais elle ne suffit pas à l'expliquer, et peut-être est-ce dans un rapprochement fortuit, dont Smyrne aurait été le théâtre, qu'il faut en chercher la véritable origine. Smyrne, peuplée d'abord par des Éoliens, dont les établissements s'étendirent de bonne heure jusqu'au siége principal du culte d'Adrastée, fut ensuite colonisée par des Ioniens, venus avec un fils de Codrus, Nilée, de l'Attique, berceau du culte de Némésis. Dès lors, on peut conjecturer que le nom donné aux deux divinités représentées ensemble sur les médailles smyrniotes n'avait été propre d'abord qu'à l'une d'elles, et que l'autre avait été primitivement Adrastée. La réunion de ces deux images sur les mêmes monuments devrait être alors interprétée comme un gage de réconciliation ou d'alliance entre les deux races qui concoururent successivement à composer la population de Smyrne. Ce qui est sûr, c'est que, sur une de ces médailles, tandis que l'une des Némésis est très-clairement caractérisée par les attributs ordinaires de la Némésis proprement dite, l'autre, couronnée de tours, ne paraît pas différer de la nourrice de Jupiter, Adrastée, qu'Otfried Müller reconnaît dans une autre figure [1].

En tout cas, cette identification de Némésis

1. O. Müller, *Denkmäler der alten Kunst*, II, fig. 954 et 805. — Pour tout ce qui concerne les Némésis de Smyrne, voir plus bas notre appendice (n° III).

et d'Adrastée, quelles qu'en soient la date et l'origine, qu'elle soit l'œuvre du hasard ou celle de la réflexion, ne peut guère être postérieure à notre seconde période, puisqu'elle était populaire dès le commencement de l'âge suivant. Elle ne fit d'ailleurs qu'ajouter un nouveau trait à la personnification de Némésis, sans en altérer en rien les éléments caractéristiques. Elle fournit, pour ainsi dire, le complément du type classique et traditionnel qui ne devait point tarder à dégénérer. Il est donc temps d'étudier ce type dans son ensemble. Pour cela, il faudra quelquefois chercher des témoignages au delà de la période en question. Du moins, si les données que nous emploierons ne proviennent pas toutes de cet âge, toutes se rapporteront exclusivement à la Némésis qu'on y adorait. Une revue des fables qui concernent cette Némésis, des attributs qu'on lui prêtait, des représentations que l'art en a faites, permettra à l'esprit de mesurer tout le développement régulier de l'idée dont nous suivons les vicissitudes.

Nous n'avons plus à nous occuper de la tradition qui faisait de Némésis une fille de l'Océan. Cette légende, purement attique à l'origine, reste obscure [1], si on ne la rapproche des circons-

1. Voici pourtant, à ce sujet, une conjecture nouvelle, qu'une communication bienveillante met à notre disposition, et qu'on nous saura gré de faire connaître. L'eau, nous dit-on, est l'image la plus sensible

tances fortuites au milieu desquelles elle prit naissance. Toutes les autres fables qui concernent soit la naissance de Némésis, soit celle d'Adrastée, ne sont que des symboles qu'il est facile d'expliquer. Ainsi, en voyant Némésis rangée parmi les enfants de l'Érèbe, au nombre des fléaux qui composent la funeste lignée de la Nuit [1], on reconnaît à ces traits la jalousie des dieux, source de toutes les misères humaines. Chez d'autres, fille [2] ou messagère [3] de *Dicé* (la Justice), la même Némésis n'est plus que la divinité inflexible, mais équitable, qui garde son courroux à l'orgueil et à l'impiété, c'est-à-dire la *némésis* primitive, personnifiée sans altération. Donnée enfin comme fille d'Amalthée et de Mélissus [4], Adrastée se confond évidemment avec la Nécessité. A tous ces titres, Némésis-Adrastée supplée trois attributs divins, souvent prêtés par excellence au maître des dieux : la jalousie, la *némésis*, la toute-puissance. De là un rapport

et la plus familière de ce niveau auquel Némésis assujettit tout ce qui est humain : de là, peut-être, l'origine attribuée à la déesse de Rhamnunte.

1. Hesiod., *Theog.*, v. 223; Pausanias, VII, 5; Hygin., *Fabul.*, præfat.

2. Mesomed., *Hymn. Nemes.*, v. 2; cf. Amm. Marcell., XIV, 11 : « Quam theologi veteres, fingentes Justitiæ filiam... »

3. Plat., *Legg.*, 717 D.

4. Schol. Plat., *Phædr.*, 248 C. Ce scoliaste explique le nom d'Amalthée par une étymologie qui en fait à peu près un synonyme de celui d'Adrastée. Une *Idé*, à laquelle Apollodore, le scoliaste de Platon et Eustathe donnent divers rôles dans la légende de l'éducation de Jupiter, paraît, d'après son nom, représenter la Science.

naturel avec Jupiter, dont elle est, ici la fille [1], ailleurs l'amante, ailleurs enfin la gouvernante ou la nourrice [2].

Le rôle attribué à Némésis-Adrastée témoigne, non moins que ces fables généalogiques, de l'association des trois idées qui viennent d'être énumérées. Cherche-t-on la personnification de cette haine divine qui frappe, sans acception de mérite, tout ce qui s'élève trop haut : cette Némésis paraît avoir été déjà celle de Pindare; c'est elle encore qu'on retrouve, par exemple, dans une épigramme de l'*Anthologie*, où un sombre tableau des misères humaines est complété par ce dernier trait : « Et si quelqu'un vient « à goûter un peu de joie, il voit accourir la « déesse des vicissitudes, Némésis [3]. » On ne parlait pas d'un revers de fortune sans prononcer le nom d'Adrastée-Némésis [4]. Voilà bien cette jalousie dont les dieux poursuivent le mortel trop heureux, quand même aucun excès coupable ne le désigne à leur colère; voilà l'injuste Némésis, moins voisine des Furies que des Parques, de Dicé que de Thémis, la Némésis incompréhensible, qui répare plutôt qu'elle ne punit, et satisfait, en frappant ses grands coups,

1. Eurip., *Rhes.*, v. 342.

2. Voir ce qui est dit plus haut de la Némésis mère d'Hélène, et de l'Adrastée crétoise.

3. *Anthol. Gr.*, éd. de Bosch, I, XIII, 13.

4. Suid., voc. Ἀδράστεια Νέμεσις.

moins à l'éternelle justice qu'à l'ordre immuable du monde.

Mais, à côté de la jalousie, la *némésis* se retrouve aussi, avec sa vertu propre, chez la divinité qui lui doit son nom. Comme l'excès, principe du désordre, devient principe de faute en passant dans le monde moral, Némésis, sur ce nouveau théâtre, se comporte en ministre de la justice céleste. Orgueil, impiété, refus d'écouter les prières des suppliants [1], insultes aux malheureux [2], irrévérence des enfants à l'égard de leurs parents [3], des hommes à l'égard des dieux [4], autant de crimes qui appellent la colère de la déesse ennemie de l'excès. Avant tout, elle protége les morts, et venge leurs injures [5] : et de là le nom de *némésées* ou *némésies*, donné à des fêtes où la mémoire des morts était honorée [6].

1. Catull., L, v. 20. — 2. Ovid., *Trist.*, V, 8, v. 9.
3. Plat., *Legg.*, 717 D.
4. Callimach., *Hymn. Cer.*, v. 57.
5. Soph., *El.*, vv. 792 et 1467 ; *Anthol. Gr.*, édit. de Bosch, III, VI, epig. 9.
6. Demosth. *adv. Spud.*, pag. 1031 ; *Lex. rhet.* in *Anecd.* Bekker, tom. I, pag. 282 : « Ἐπεὶ ἡ Νέμεσις ἐπὶ τῶν ἀποθανόντων τέτακται. » Photius, Suidas, Harpocrat., vocc. Νεμεσία et Νεμέσεια. —Voir aussi l'inscription d'Hérode Atticus (dans Meursius, tom. VII, pag. 882), où Némésis est appelée l'*Upis* de Rhamnunte. *Upis*, selon Callimaque, est le nom d'une nymphe, transporté plus tard à Diane (Callimach., *Hymn. Dian.*, v. 204). Mais ici ce mot paraît désigner plutôt, avec une légère modification de forme, la personnification de l'ὄπις homérique, c'est-à-dire de la Providence vengeresse. L'ὄπις joue tout à fait le même rôle que la *némésis* des dieux dans plusieurs passages d'Homère : v. *Od.*, XIV, v. 88 (cf. v. 82), vv. 283, 284 ; XX, v. 215 ; cf. Welcker, *der epische Cyclus*, tom. II, pag. 131, not. 59. — Dans ces attributions de

Elle punit les souhaits trop ambitieux en les rendant stériles [1] : elle rit de l'homme présomptueux qui condamne sévèrement chez autrui les fautes où il doit tomber lui-même [2]. Craint-on d'avoir laissé échapper quelque parole téméraire ou imputable à la vanité [3]; hasarde-t-on même une opinion contraire aux idées reçues, une saillie, un paradoxe, qui peut étonner ou déplaire [4] ; ou moins encore, une exagération de langage, une expression crue ou choquante [5] ; en un mot, veut-on s'affranchir pour un moment dans ses propos de la mesure prescrite : on demande grâce à Némésis pour sa hardiesse ou son étourderie. Non, sans doute, qu'il faille prendre partout au sérieux des formules que l'abus finit par rendre banales ; mais l'idée de la vraie Némésis se démêle encore au fond de ce culte purement verbal. De même, si, dans la décadence des croyances et du goût, le bel esprit s'amuse à faire descendre la sévère Némésis à la vengeance de l'amour dédaigné ou payé d'ingratitude [6], à la

Libitine prêtées à Némésis, M. Walz voit une nouvelle preuve de l'identité de Némésis et d'Aphrodite. Selon lui, la petite statue que Vénus Libitine (ἐπιτυμβία) avait à Delphes n'était autre que la petite statue d'Adrastée dont parle Pausanias (*De Nemesi Græcorum*, pag. 22).

1. Claudian., XXVI, v. 631.
2. Lucian., *Apolog. pro Merced. cond.*, 6.
3. Lucian., *Lapith.*, 23.
4. Plat., *Repub.*, 451 A.
5. Lucian., *Dialog. meret.*, VI, 2.
6. Ovid., *Metam.*, III, 405-406 ; ib., XIV, 694 ; Lucian., *Dialog. meret.*, XII, 2 ; *Anthol. Gr.*, éd. de Bosch, IV, XII, epig. 109.

punition de la beauté trop fière[1], ce badinage profane, bien que Pausanias déjà paraisse le prendre au sérieux, ne méritait guère, ce semble, d'occuper l'érudition moderne[2]. Néanmoins, jusque sous ce travestissement frivole, on reconnaît encore la *némésis* divine, en lutte avec une forme de l'orgueil humain, son irréconciliable ennemi[3].

Enfin, à la double fonction dont elle est investie, Némésis-Adrastée joint un pouvoir irrésistible pour l'exercer. La jalousie divine, une fois élevée au rang des dieux, devient comme une autre Nécessité, une fatalité réparatrice et vengeresse, dont l'action, immédiate ou différée, est toujours inévitable. Ici c'est une sorte de Furie qui suit le coupable à la trace et l'atteint promptement[4]. Ailleurs on la voit, avec le calme inflexible de la justice, prendre note[5] des offenses qu'elle se réserve de punir un jour. Mais partout, c'est l'inexorable ministre de l'infaillible revanche des dieux, c'est la déesse jalouse qui

1. *Anthol. Gr.*, I, LXXII, epp. 4 et 5.

2. Vid. Walz, *De Nemesi Græcorum*, pag. 23; Pausan., I, 33, 7.

3. Le rôle de Némésis, en ce qui concerne la punition de l'orgueil, est défini avec une précision parfaite dans les *Adages* d'Érasme, à l'article *Adrastia Nemesis* (V. Eurip., *Phœnic.*, v. 183; Suid., vocc. Νέμεσις et Ἀδράστεια Νέμεσις; Pausan., I, 33, 2 : ἀνθρώποις ὑβρισταῖς ἀπαραίτητος).

4. Suid., voc. Νέμεσις.

5. Callimach., *Hymn. Cerer.*, v. 57 : image fréquente chez les poëtes; cf. Eurip., fragm. 488 (collect. Didot); Hesych., voc. σκυτάλαι; Æschyl., *Eumen.*, v. 275; Soph., *Philoct.*, v. 1325; id., fragm. 328 (collect. Didot).

refoule inévitablement dans sa condition l'homme qui a essayé d'en sortir ou que la fortune en a tiré.

Tels sont les trois caractères que la poésie nous montre réunis dans le personnage d'Adrastée-Némésis. L'art travailla sur ce modèle, et ne fit qu'en marquer plus fortement les traits. En retrouvant dans la Némésis de la sculpture celle de la poésie, en voyant celle-ci prendre corps, pour ainsi dire, sous le ciseau des artistes, on mesurera combien l'idée en question, sans rien perdre d'essentiel, gagna de précision et de clarté à ce dernier degré de personnification [1].

Les figures de Némésis [2], et spécialement celles que d'irrécusables témoignages ne permettent pas de méconnaître, comme ces Némésis

1. Le type plastique de Némésis, fort maltraité par le spirituel mais paradoxal Zoega, est cité, à plus juste titre, dans l'introduction des *Religions de l'antiquité* (pag. 70), comme un heureux exemple de ces allégories expressives où excella l'imagination des Grecs.

2. Nous renvoyons, pour les représentations figurées de Némésis, au recueil d'Otfried Müller (*Denkmäler der alten Kunst*), continué par Fr. Wieseler (Gœttingue, Dieterich). — La statue du Louvre inscrite au livret sous le n° 318 ne rappelle que d'assez loin la Némésis de l'époque classique : aussi paraît-il très-douteux à Otf. Müller (*Archæol. d. Kunst*, § 398, note 4) que le nom qui lui a été donné soit le véritable. Si c'est réellement une figure de Némésis, aucun monument n'atteste mieux l'assimilation, complète dans la période romaine, de cette divinité à la Fortune, ou même à la Bonne Fortune. La Providence (n° 323) qu'on voit au même musée se rapproche davantage du type consacré de Némésis : elle en a exactement l'attitude; et quant au globe qu'elle porte dans une main, cet emblème convient bien à l'Adrastée de l'âge philosophique.

des médailles smyrniotes, au sujet desquelles la mention détaillée de Pausanias [1] ne laisse subsister aucun doute, ont souvent pour caractère principal la position du bras, qui est replié de manière à mettre l'avant-bras en évidence, et à élever la main à la hauteur du visage. L'*Anthologie* nous apprend que ce geste, comme figurant la mesure appelée coudée, équivalait à la recommandation de ne passer en rien les bornes [2]. Un tel emblème s'accorde parfaitement avec le caractère prêté par la religion grecque à Némésis, à la déesse ennemie de l'excès : et c'est à tort que Herder a interprété comme un conseil, une invitation amicale, ce langage muet à la fois impérieux et menaçant. La déesse de la jalousie divine ne dit pas seulement à l'homme, comme le proverbe : « Observe la mesure. » La mesure qu'elle lui met devant les yeux est celle même qui est assignée, non-seulement à son ambition, mais encore à sa félicité; celle que la divinité elle-même ne perd point de vue, selon Pindare, soit qu'elle élève, soit qu'elle abaisse les fortunes humaines [3].

On a cru reconnaître sur quelques monuments le frein dont il est aussi question dans l'*Anthologie* [4]. Les anciens diffèrent d'opinion

1. Pausan., VII, 5 ; cf. I, 33, 6.
2. *Anthol. Gr.*, éd. de Bosch, IV, XII, epp. 73 et 74.
3. Pind., *Pyth.*, VIII, 110.
4. *Anthol. Gr.*, éd. de Bosch, IV, XII, ep. 73.

sur le sens de cet emblème : mais ils sont d'accord pour en chercher l'explication dans l'idée même de la *némésis* divine. Ammien Marcellin paraît y voir le frein de la Nécessité, emprunté par Némésis pour brider l'orgueil humain [1]. Suivant l'épigramme à laquelle nous renvoyons, cet attribut n'a rapport qu'à la retenue prescrite au langage. « La folle licence des bouches sans « frein, » dit Euripide, « est punie de l'infor« tune [2]. » Se taire dans la peine, parce que les dieux sont les plus forts [3]; se taire dans la prospérité [4], pour ne pas appeler sur soi le fatal regard de l'œil qui lance la foudre ; se taire enfin dans les circonstances où le culte exige soit le recueillement, soit la discrétion : la sanction de toutes ces lois sacrées était certainement attribuée à Némésis ; et c'est sans doute, sinon la seule raison, du moins une des raisons pour lesquelles on la représentait portant un frein à la main. Le doigt rapproché de la bouche, chez les Némésis de Smyrne, à peu près comme dans les figures qui représentent le dieu du silence, ne voulait pas dire autre chose.

Sur certaines médailles de même provenance, l'une des Némésis tient un petit bâton dont la forme paraît également convenir à une

1. Amm. Marcell., XIV, 11. Cf. Mesomed., *Hymn. Nemes.*
2. Eurip., *Bacch.*, v. 386.
3. Hom., *Od.*, XXII, v. 289.
4. Hom., *Od.*, XVIII, v. 142.

mesure et à un sceptre. C'est un sceptre, selon Zoega, qui fait remarquer que cet attribut n'a rien de caractéristique. De même, ce qu'on a pris pour une fronde sur quelques monuments n'est peut-être que le frein dont il a été question plus haut, ou bien encore ce fouet avec lequel Némésis, dans Nonnus, pourchasse les mortels orgueilleux[1]. Il y a doute également en ce qui concerne le joug dont on a cru trouver la mention dans l'hymne de Mésomède à Némésis, et l'apparence dans certains emblèmes difficiles à déchiffrer. Ce joug serait alors celui de la Nécessité ou de l'Adrastée primitive, le même qu'Horace nous montre appesanti sur les hommes abandonnés de la Fortune[2]. Mais, comme le remarque Manso, le mot employé par Mésomède[3] peut tout aussi bien désigner une balance; ce qui concorde beaucoup mieux, sinon avec les idées accréditées au sujet de Némésis, du moins avec les vues particulières du poëte, qui en fait une fille de la Justice.

Une figure, dont la pose rappelle en tout la Némésis dépeinte par le même Mésomède, nous montre la déesse, la tête penchée et les yeux fixés sur son sein, écartant le voile dont il est couvert. On a cru voir dans le mouvement par lequel la déesse porte en avant une partie de

1. Nonn., *Dionys.*, XLVIII, v. 459; cf. id., ib., v. 384.
2. Horat., *Carm.*, I, 35, v. 28 : « Amici Ferre jugum pariter dolosi. »
3. Ζυγόν (*Hymn. Nemes.*, v. 13).

son vêtement, un équivalent du geste caractéristique qui est expliqué dans l'*Anthologie*, c'est-à-dire une autre image parlante de la mesure qu'il faut observer en tout. Mais l'attitude générale indique plutôt une allusion au rite singulier par lequel on croyait conjurer, avec l'aide de Némésis, l'influence du mauvais œil.

La roue qui se voit quelquefois aux pieds de Némésis fait songer à ce cercle roulant de plaisirs et de peines dont parle Sophocle, et qu'il compare à l'orbite tortueuse de l'Ourse céleste [1]. C'est le sens qu'y attachent Mésomède et Claudien [2] : et il suffit de se reporter au tableau de la vie humaine qu'Hérodote fait tracer par Solon [3], pour apercevoir la parfaite concordance de cette interprétation avec la doctrine de la jalousie des dieux.

On lit dans Pausanias que Némésis avait été d'abord représentée sans ailes, et qu'on lui en donna dans la suite [4]. Mésomède l'appelle déesse ailée. Telle, en effet, nous la montrent plusieurs monuments. Les artistes voulaient certainement par là marquer la rapidité de son inévitable poursuite [5]. De la même intention procèdent peut-être aussi les gryphons attelés au char des

1. Soph., *Trachin.*, v. 127.
2. Claudian., XXVI, v. 632; cf. Amm. Marcell., loc. cit.
3. Herodot., I, 32.
4. Pausan., I, 33, 6.
5. Amm. Marcell., loc. cit. — Selon Pausanias (loc. cit.), les ailes données à Némésis rappelaient ses rapports avec l'Amour.

Némésis smyrniotes, et figurés ailleurs aux pieds de la divinité, dont, ailleurs encore, ils paraissent tenir la place[1]. On peut induire en effet d'un passage de Nonnus[2], que la vélocité supposée de cet animal fantastique était regardée comme son principal titre à la prédilection d'Adrastée. Cependant le même oiseau paraît avoir suppléé quelquefois le dragon, comme gardien des trésors enfouis[3] de préférence aux extrémités de la terre par l'avarice de la divinité[4] : et, d'autre part, on le rencontre souvent sur les tombeaux, où il représente sans doute Némésis protectrice des morts[5].

1. Otfried Müller, *Denkm. d. alt. Kunst.*, II, pl. LIII, fig. 678.

2. Nonn., *Dionys.*, XLVIII, vv. 385 sqq. et 451 sqq. — Au reste, les gryphons n'étaient pas attachés exclusivement au service de Némésis. Eschyle les appelle *chiens de Jupiter* (*Prom.*, v. 802). On plaçait leur séjour dans le pays des Arimaspes (Pausan., I, 58; cf. Æschyl., loc. cit.). Pausanias (loc. cit.) en fait une description empruntée, directement ou indirectement, aux *Chants arimaspiens* d'Aristéas de Proconnèse. Selon Zoega (*Abhandl.*, pag. 46), cet animal fabuleux tirait son origine du *hiéracoléon* égyptien, emblème des forces unies du feu et de l'eau, et devint ainsi pour les Grecs le symbole d'une vitesse effrayante. Champollion fait dériver également le gryphon grec du gryphon des hiéroglyphes, qui, effectivement, en diffère très-peu (voir *Dictionnaire égyptien*, pag. 116; *Grammaire égyptienne*, pag. 119). Ce caractère, d'après l'interprétation du même, exprimait pour les Égyptiens l'idée du dieu *Bôr* ou *Boré* (ibid.). Chez les Perses, les gryphons représentaient, si nous en croyons Creuzer (*Religions de l'antiquité*, t. I, 1re partie, pag. 342), les *Devs*, ministres d'Ahriman, comme lui habitants des déserts. D'ailleurs, une note insérée dans notre *Symbolique* française nous avertit que cette opinion repose sur une simple conjecture (id. ib., pag. 720).

3. Pausan., I, 58. — 4. V. Herodot., III, 116.

5. Voir Rich, *Dictionnaire des Antiquités*, trad. sous la direction de M. Chéruel (Didot, 1859), au mot *Gryps*.

Enfin, selon Otfried Müller, les Némésis smyrniotes sont quelquefois armées d'épées. Ce nouvel emblème, parfaitement approprié à la mission vengeresse de Némésis-Adrastée, complète la liste des attributs vraiment expressifs de cette divinité. On le retrouve parmi les accessoires d'une statuette de bronze de la collection Fejervary, où M. E. Braun a cru reconnaître, par une conjecture vraisemblable, la personnification de la jalousie divine. La déesse est assise : son poing gauche supporte une boule, dans laquelle M. Braun voit une grenade, mais qui paraît figurer plutôt le globe de la terre : de la main droite, elle tient une épée dont la pointe est dirigée vers le ciel [1].

D'autres attributs paraissent issus de circonstances locales, et propres, au moins primitivement, à l'un des sanctuaires principaux dont nous avons parlé. Telle est la branche de pommier [2], empruntée manifestement à la statue de Phidias ou d'Agoracrite. Les médailles de Smyrne sont, à notre connaissance, les seuls monuments où se voient deux Némésis réunies. Ailleurs paraissent à côté d'une Némésis unique des personnifications toutes différentes.

Telle est l'Espérance [3]. Il y avait en effet, en-

1. *Monumenti, Annali e Bulletini pubblicati dall' Instituto di Corrispondenza archeologica nel* 1854. *Roma* (pag. 111, fig. 32).
2. O. Müller, *Denkm.*, II, fig. 949.
3. O. Müller, *Denkm.*, II, fig. 670. Cf. *Anthol. Gr.*, éd. de Bosch,

tre le rôle dévolu à Némésis et celui de l'espérance, une opposition que la sagesse antique aimait à faire ressortir. « Le mieux, » disait un poëte, « est de ne pas faire violence aux dieux, « et de se contenter de sa part : l'amour de « l'impossible nous fait perdre souvent ce que « nous avons entre les mains[1]. » Théognis va jusqu'à identifier espérance et péril[2]. Pindare ne cesse de prémunir ses héros contre le danger des espérances téméraires : « Ne porte pas plus « loin tes regards, » dit-il, « ..... Dieu seul dis- « pose de l'accomplissement des espérances, « Dieu, qui atteint l'aigle ailé, devance le dau- « phin des mers, et dompte le mortel orgueil- « leux[3]. » La fonction qui est prêtée ici à la divinité prise en général l'était quelquefois aux *Mœres* ou Parques, comme dans l'hymne orphique à ces déesses[4] : mais, le plus souvent, on en faisait une des attributions de Némésis, qui, dans l'*Anthologie*, se nomme elle-même le contre-poids des espérances[5].

On est tenté d'abord d'expliquer par une opposition analogue un rapprochement où paraît s'être également complu la sculpture antique,

I, xxv, ep. 3 (expliquée par Welcker à la page 392 des *Abhandlungen* de Zoega).

1. Ap. Stob., *Floril.*, CVIII, 23.
2. Theogn., v. 637.
3. Pind., *Olymp.*, I, 183 ; *Pyth.*, II, 90.
4. *Hymn. Orphic.*, LIX.
5. *Anthol. Gr.*, éd. de Bosch, IV, xii, epig. 71.

celui d'*Éros* (l'Amour) et de Némésis. Mais, en réalité, les compositions de ce genre doivent être rapportées à un ordre d'idées beaucoup moins sévères. Par exemple, sur une pierre gravée, Éros garrotté devant une statue de Némésis ne figure sans doute que le châtiment des cœurs durs et hautains qui, après avoir dédaigné l'amour, finissent par y trouver l'esclavage[1]. Ailleurs, sous l'emblème d'un papillon que l'Amour tient captif entre ses doigts, et montre d'un air de triomphe à la redoutable déesse[2], il est aisé de reconnaître une âme punie de son inconstance ou de son insensibilité. En réalisant pour les yeux les fictions galantes de l'anacréontisme, la sculpture n'était pas sans doute plus sérieuse que la poésie dont elle s'inspirait : et c'est faire trop d'honneur à ces jeux du ciseau, intéressants seulement pour l'histoire des mœurs et du goût, que d'y chercher subtilement les vestiges d'une tradition religieuse[3].

Telles furent, à diverses époques, mais toujours conformément aux idées accréditées et mûries dans ce second âge, les traits prêtés par la poésie et l'art à la déesse de la jalousie divine. D'autres vinrent s'ajouter plus tard à cette première image et la défigurer. Les interprétations

1. O. Müller, *Denkm.*, II, fig. 696.
2. Id., ib., ib., fig. 678.
3. V. Walz, *De Nemesi Græcorum*, pag. 23.

systématiques des sectes et des écoles, secondées par l'oubli graduel de la tradition nationale, finirent par faire tomber au rang des lieux communs philosophiques le dogme étrange que nous avons fait connaître. L'histoire de cette décadence trouvera place dans la dernière partie de cet essai. Mais, avant de quitter l'âge classique, nous ne pouvons nous dispenser de montrer à l'œuvre, pour ainsi dire, et dans le jeu libre de leur développement, ces mêmes idées que, jusqu'ici, nous avons dû isoler, pour les mieux décrire, de tout ce qui en fait l'intérêt. L'importance historique d'une croyance est proportionnée à sa propagation et à son influence : celle qui nous occupe a régné sur les esprits au plus beau siècle de la Grèce ; elle s'est révélée dans des monuments qui n'ont pas eu d'égaux dans toute l'antiquité ; elle en a inspiré quelques-uns : enfin elle a imprimé une direction particulière à la conduite humaine ; elle a contribué à l'éducation des âmes, fourni à la morale, sinon de nouveaux préceptes, du moins de nouveaux motifs, et pénétré, au point de se confondre avec elle, une sagesse originale à laquelle le nom de la Grèce devrait demeurer attaché. Tel sera le sujet des deux chapitres suivants.

CHAPITRE III.

L'IDÉE DE NÉMÉSIS DANS LA LITTÉRATURE.

I.

Le sentiment pénible qui s'attache toujours au spectacle des erreurs humaines fait place à une émotion respectueuse, lorsque, après avoir considéré en elle-même la doctrine de la jalousie des dieux, on la replace par la pensée dans le grand siècle qui la vit naître. Sans doute cette doctrine tenait aux racines mêmes de la religion grecque, et l'on en découvre aisément le germe au fond des mythes les plus anciens. D'un autre côté, les douloureuses épreuves qui ne manquèrent pas à la jeunesse de la Grèce contribuèrent certainement aux progrès d'une superstition qui érigeait le malheur en loi providentielle, et donnait pour mesure à la félicité humaine la tolérance d'un pouvoir ennemi. Mais c'est parmi des chants de victoire que les durs arrêts de la tyrannie divine trouvent pour la

première fois des voix qui les publient; c'est dans l'allégresse des fêtes qu'une telle théologie est proclamée, enseignée, avec la sévère morale qui en découle, par les Eschyle, les Pindare, les Hérodote. Quelle paix plus glorieuse que celle qui suivit les journées de Marathon et de Salamine! Quel plus légitime orgueil que celui qui dut animer cette petite nation grecque, le jour où elle vit reculer devant elle l'Asie tout entière armée pour l'asservir! C'est pourtant alors, au fort du triomphe, que le mot de jalousie divine retentit pour la première fois aux oreilles des vainqueurs du Grand Roi. Des sages osent révéler à ce peuple ébloui de sa fortune qu'il est au ciel des dieux jaloux, que le bonheur irrite, et en qui l'orgueil soulève inévitablement un ressentiment toujours efficace. Au théâtre, où un soldat dont le Mède avait éprouvé la valeur rassemble ses frères d'armes pour les faire jouir de leur gloire, comme dans ces banquets joyeux où l'athlète vainqueur appelle un poëte à rehausser l'éclat de sa couronne, dans les tragédies d'Eschyle comme dans les hymnes de Pindare, comme plus tard dans l'histoire d'Hérodote, la crainte des dieux, l'idée de leur puissance, des limites assignées par eux à la condition humaine, modèrent partout l'effusion de l'enthousiasme et du patriotisme. Où l'on croirait trouver l'apothéose de Thémistocle, du grand homme qui sauva la Grèce, c'est vainement que

l'on cherche son nom. Les louanges sont pour les dieux; les conseils, pour les hommes : et par-dessus ce qu'il y a de plus grand ici-bas en succès, en fortune, en puissance, le panégyriste comme l'historien ne cessent d'élever nos regards à quelque chose de supérieur, la divinité même, étendant sur tout ce faste périssable une main dominatrice et menaçante.

Le premier écrivain de cette période qui se recommande à notre étude, c'est Pindare : Pindare, que ni l'éclat des triomphes qu'il célèbre, ni la majesté des souvenirs qu'il aime à y rattacher, ni la conscience de son propre génie, n'empêchent de prosterner sans cesse devant les puissances de l'Olympe la gloire de ses héros et la sienne. Ce poëte orgueilleux, qui a pour ses rivaux de si accablants dédains, professe et pratique partout l'humilité envers les dieux. Ce chantre de victoires mêle à ses hymnes des conseils de religion, de modestie, de modération; partout il a soin de tempérer par des avis, ou même par des reproches dissimulés, l'éloge qu'il ne croit pas pouvoir prodiguer sans un double péril : car la Némésis qu'il adore est à la fois une déesse juste, qui confond l'impiété, et une déesse jalouse, qui voit avec colère la prospérité humaine excéder le niveau prescrit. Il craint que son enthousiasme ne contribue à faire naître chez ses héros l'orgueil, fils du bonheur,

fatal à son père[1]; il craint aussi de dénoncer aux dieux un heureux digne de leur jalousie. C'est l'origine de tant de fortes sentences où se manifeste à la fois le vieil esprit de la sagesse grecque et une doctrine religieuse moins ancienne. De là encore paraît procéder en partie ce qu'ont de plus obscur ces compositions quelquefois si compliquées dans leur courte étendue : à savoir ces épisodes qu'aucun lien historique ne rattache à la personne du héros, ni à sa famille, ni à sa patrie, et où l'on peut seulement distinguer, sous le voile de l'allusion, des avis indirects destinés à conjurer les funestes effets de la louange. Ainsi, dans la première *Olympique* et dans les trois premières *Pythiques*, dont Hiéron, tyran de Syracuse, est le héros, les histoires de Tantale[2], de Typhos[3], d'Ixion[4], celles de Coronis[5] et de son fils Esculape[6], tous ambitieux punis de leur témérité par les dieux, ont évidemment pour but, les unes de suppléer, les autres de justifier de hardis conseils[7]. Les exemples de Tityus[8], de Porphyrion[9], celui des chefs orgueilleux qui avaient osé assiéger Thèbes en dépit des avertissements de Jupiter[10], de-

1. V. *Pyth.*, VIII, 126 sqq. — 2. *Olymp.*, I, 86 sqq.
3. *Pyth.*, I, 30 sqq. — 4. *Pyth.*, II, 48 sqq.
5. *Pyth.*, III, 15 sqq.
6. *Pyth.*, III, 95 sqq. Dans Homère (*Il.*, II, 731), il n'est question ni de résurrection ni de châtiment (cf. Hesiod., fragm. 34, coll. Didot).
7. *Olymp.*, I, 185; *Pyth.*, II, 62, 90. Cf. *Pyth.*, III, 36, 106.
8. *Pyth.*, IV, 164. — 9. *Pyth.*, VIII, 15 sqq.
10. *Nem.*, IX, 45, 65.

vaient déguiser de même soit des préceptes, soit des remontrances, à l'adresse du vainqueur.

L'histoire de Bellérophon, telle que Pindare la raconte, avait sans doute dans sa pensée une signification et un objet analogues. Glaucus, dans le récit, fort long pourtant, que lui prête Homère [1], ne nous apprend rien du motif qui avait appelé le courroux des dieux sur la tête de son aïeul, à moins que ce motif ne fût le massacre des Solymes, selon la légende suivie plus tard par Antimaque [2]; et quant à Hésiode, il ne fait mention de Bellérophon que pour raconter sa victoire sur la Chimère [3]. Chez Pindare, Bellérophon est un téméraire, qui, monté sur Pégase, a tenté de forcer l'entrée du ciel, et dont une chute méritée a puni l'insolence [4]. Le héros disgracié des dieux est devenu l'image de l'orgueil humain, victime de son propre délire. C'est un exemple que le poëte propose aux cœurs enflés d'une folle présomption [5]; et si la tradition qu'il a adoptée diffère de celle qu'on trouve dans Homère et dans Hésiode, on ne peut hésiter sur l'intention qui la lui a fait préférer.

La modération est pour Pindare le fondement de toutes les vertus. Sa morale en ce point n'a rien de particulier : c'est la morale grecque

1. Hom., *Il.*, VI, 145 sqq.
2. *Lyrici Græci*, édit. Bergk, pag. 451.
3. Hesiod., *Theog.*, v. 325.
4. *Isthm.*, VII, 64; cf. *Olymp.*, XIII, 130.
5. Cf. *Isthm.*, VII, 60, 68.

elle-même, telle qu'on la trouve déjà chez Homère. Ce qui est plus propre, sinon à Pindare, du moins à son temps, c'est d'avoir rattaché étroitement ce précepte à la religion, d'avoir enseigné la modestie au nom du respect dû aux dieux [1], et fait de l'humilité un devoir placé sous la sanction de la jalousie divine. « Ne cherche « pas à devenir un Jupiter.... un dieu [2] : » c'est en ces termes que Pindare aime à prémunir ses héros contre les entraînements de l'orgueil; et, non content de les avertir des dangers auxquels ils sont exposés, il s'adresse à la divinité même pour désarmer sa jalousie [3], à Némésis pour la fléchir en faveur de ces mortels trop heureux [4].

Une telle erreur paraît singulière chez Pindare, dont la religion est plus pure que celle de ses devanciers, plus précise en ce qui concerne l'autre vie [5], plus soucieuse de la majesté divine [6]. Nous voyons néanmoins qu'il n'acceptait pas seulement le dogme populaire de la jalousie des dieux sous la réserve de l'interprétation qui l'amendait en le défigurant. Soit qu'il ne sût pas bien lui-même comment il l'entendait, soit que les contradictions où il paraît tomber [7] proviennent de ce qu'il exprime tantôt l'opi-

1. *Olymp.*, IX, 56, cf. *Isthm.*, V, 65.
2. *Isthm.*, V, 17; *Olymp.*, V, 55.
3. *Pyth.*, X, 30. — 4. *Olymp.*, VIII, 113.
5. V. *Olymp.*, II, 105 sqq.
6. *Olymp.*, I, 75 sqq.
7. V. *Isthm.*, III, 9; *Pyth*, XI, 82 sqq. (vers 54 et suivants de l'é-

nion vulgaire, tantôt sa propre pensée, on est étonné, en le lisant, de voir la même formule revêtir alternativement la plus pure morale et la plus mauvaise théologie. Ici nous assistons au châtiment des ennemis des dieux; le poëte prodigue les conseils détournés, les représentations discrètes, à un vainqueur que ses succès peuvent enivrer; il rend hommage à une Providence équitable, qui a l'œil ouvert sur la conduite des hommes pour récompenser l'humble et punir le superbe [1]. Là sont déroulées complaisamment à nos yeux les inexplicables vicissitudes de la fortune [2]; nous voyons la prospérité succombant à son propre excès [3], le bonheur sans mélange exclu de ce monde [4], l'homme, rêve d'une ombre [5]; et au ciel des bienfaiteurs avares qui lui donnent deux maux pour un bien ; une Providence sans amour, qui tour à tour élève et abaisse les choses terrestres avec juste mesure [7]; une Némésis, sévère et parcimonieuse intendante des faveurs célestes [8]; des dieux jaloux, enfin,

dition de Schneidewin, qui donne une correction importante). Cf. *Isthm.*, IV, v. 6 sqq. et 14.

1. V. *Isthm.*, III, v. 9 sq. (Cf. Hes., *Opp. et Dd.*, v. 5 sqq.; Diog. Laert., I, 69).
2. V. *Isthm.*, IV, locc. citt.
3. *Pyth.*, III, 189.
4. *Nem.*, VII, 80 sqq. Cf. *Isthm.*, III, 30.
5. *Pyth.*, VIII, 135.
6. *Pyth.*, III, 145. Cf. *Olymp.*, X, 26; *Pyth.*, XII, 50.
7. *Pyth.*, VIII, 110.
8. *Olymp.*, VIII, 113. Cf. *Pyth.*, X, 67.

dont la colère menace jusqu'à la gloire du poëte qui les adore [1].

Un des caractères de cette première partie du cinquième siècle, différente à tant d'égards de la seconde, c'est que tous les poëtes y sont encore, à divers degrés, des théologiens. Ce nom convient, on peut le voir, à Pindare. Si nous avions conservé les ouvrages de son rival Simonide, sans doute nous aurions lieu d'appliquer le même titre à cet autre distributeur de gloire, chez qui, du moins, les idées religieuses paraissent s'être associées à un vif sentiment des misères humaines : et peut-être trouverions-nous que l'influence d'un préjugé désolant ne fut pas étranger à cette mélancolie pathétique où les anciens voyaient le trait distinctif de son génie. Mais, de tous les poëtes de ce temps, aucun ne fut aussi décidément théologien qu'Eschyle. Aussi est-ce dans ses ouvrages que se révèle véritablement avec toute sa force et toute sa portée la croyance que nous venons de signaler chez Pindare : et l'antagonisme qu'elle suppose entre l'homme et la divinité est le fond d'une de ses tragédies.

Nul doute qu'en prenant dans Hésiode les deux personnages divins de Jupiter et de Prométhée, pour les transporter sur la scène, Eschyle n'ait

1. *Isthm.*, VII, 55.

voulu opposer la Providence et la liberté humaine, ces deux puissances que la religion grecque représentait comme séparées par une éternelle rivalité. Eschyle, en effet, n'est pas un de ces poëtes primitifs dont la foi se trahit, pour ainsi dire, sans qu'ils s'en doutent, par des mythes obscurs pour eux-mêmes : mais bien le libre et profond interprète d'une religion qu'il connaît par étude aussi bien que par tradition. C'est donc véritablement la jalousie des dieux elle-même qu'il a pensé mettre en spectacle dans le *Prométhée enchaîné*. Mais de quel enseignement a-t-il prétendu remplir ce drame étrange? Quel est celui des deux principes en lutte dont il a voulu prendre la défense? Jupiter, à ses yeux, est-il un tyran, ou Prométhée, un rebelle?

Disons d'abord que cette question, qui nous semble suscitée si naturellement par la lecture du *Prométhée*, Eschyle n'avait pas songé sans doute à la résoudre, pas plus que son public ne songeait à se la poser. Il nous est impossible de ne pas nous sentir gagnés par l'admiration à la fois et la reconnaissance au parti du courageux et infortuné patron de l'humanité : et l'intérêt des Grecs se portait certainement du même côté que le nôtre. Il y a plus : Eschyle, par le nombre et l'importance des découvertes utiles dont il fait honneur à Prométhée [1], par l'amour des

1. *Prometh.*, v. 442 sqq.

hommes qu'il lui attribue le premier en propres termes [1], comme pour mieux opposer aux dieux jaloux le généreux déserteur de leur cause, enfin, par la fermeté héroïque qu'il lui prête de son fonds, a secondé, autant qu'il l'a pu, ce mouvement instinctif : tandis que Jupiter, persécuteur de la faiblesse dans la personne d'Io, de l'indépendance et de la fierté dans celle du Titan, est comme le Créon de cette tragédie surhumaine. Mais ce n'est pas à dire qu'Eschyle ait entendu protester contre un arrêt du maître de l'Olympe, ni que ce poëte religieux ait osé une fois s'ériger publiquement en juge de la divinité. Sans doute il ne croyait pas plus qu'Hérodote à la compétence de la conscience humaine en ce qui touche les décisions de la Providence. Il pouvait, tout en les trouvant incompréhensibles, iniques même, les respecter comme divines, et dictées par des motifs insaisissables à la raison de l'homme. Ce qui est certain, c'est que cette théologie à la fois subtile et grossière n'était pas étrangère au siècle d'Eschyle, et qu'à moins de recourir à l'explication qu'elle fournit il est fort difficile de pénétrer le sens du *Prométhée enchaîné*.

Le caractère de Prométhée, tel qu'Eschyle l'a conçu, contredit-il cette explication? Pour en juger sainement, c'est encore au point de vue

1. V. 11. Nous avons vu qu'Hésiode dit seulement ἀκάκητα.

des Grecs, des contemporains d'Eschyle, qu'il convient de se placer. Prométhée a les vertus d'un héros sans doute : mais il lui manque celle qui fait le sage, celle qui, pour les Grecs, était la vertu par excellence, et, selon Platon, comme l'appoint nécessaire à toutes les autres. Rien de plus contraire à la modestie, à l'humilité, à la résignation, à tout ce que les Grecs comprenaient sous le nom de sagesse [1], que cette inflexible obstination, que cette rébellion continuée dans les fers par l'insubordination d'une volonté réduite à l'impuissance. Ajoutons que rien n'est plus contraire aux maximes répandues dans tous les ouvrages d'Eschyle et dans celui-ci même : « Ren-
« tre en toi-même, et prends de nouveaux sen-
« timents, puisque c'est un nouveau tyran qui
« règne sur les dieux. Si tu te répands en dis-
« cours si violents et si acérés, de là-haut Ju-
« piter peut t'entendre, et alors tes maux pré-
« sents te paraîtraient n'avoir été qu'un jeu. Ban-
« nis, infortuné, les transports qui t'agitent, et
« cherche le remède qui peut guérir tes maux.
« Tu trouves peut-être que je te parle en vieil-
« lard. Tu vois pourtant, ô Prométhée, quelle
« est la récompense d'un langage orgueilleux.
« Mais tu ne peux te résigner à être humble, à
« céder à l'infortune; et tu veux ajouter d'autres
« maux à tes maux. Ah! crois-en mes conseils,

1. Σωφροσύνη.

« ne regimbe pas contre l'aiguillon. Tu le vois, « c'est un maître dur et altier que le nôtre... Calme-toi, modère l'emportement de ton langage : « ne sais-tu pas, toi qui sais tant de choses, que « les imprudences de la langue ne restent jamais « impunies[1] ? » Ainsi parle le vieil Océan. Le poëte lui a prêté un rôle ingrat : on n'a jamais bonne grâce à réprimander un héros malheureux. Mais si l'on oublie la situation pour ne voir que les paroles, qui ne reconnaît la sagesse grecque elle-même à ce langage ? C'est là sans doute qu'il faut chercher la conclusion morale du *Prométhée enchaîné*. En transportant sur la scène la rivalité des dieux et des hommes, Eschyle s'est gardé de prendre parti dans ce débat surnaturel. Il ne craint pas, d'ailleurs, de nous faire admirer le génie et le courage mis au service de la cause vaincue, qui, après tout, est la nôtre ; mais il s'abstient de toucher à ce qu'on peut appeler la question de droit, et, s'il a un conseil à nous donner en présence d'un si terrible exemple, c'est de subir en silence les décrets du pouvoir qui nous opprime.

Sans doute, dans les deux autres tragédies dont l'histoire de Prométhée avait fourni le sujet à Eschyle, soit qu'elles formassent trilogie avec le *Prométhée enchaîné*, soit qu'elles en fussent indépendantes, l'intention du poëte se ma-

1. V. 309 sqq.

nifestait avec plus de clarté. Le *Prométhée délivré,* qui renfermait le dénoûment de la légende empruntée à Hésiode, devait en contenir aussi la moralité : une idée religieuse, une maxime pratique, une leçon, quelle qu'elle fût, devait sortir de la réconciliation tardive de Jupiter et de Prométhée. Si l'œuvre d'Eschyle a donné lieu à tant de commentaires et de conjectures, il faut s'en prendre au temps, qui n'a épargné que le seul *Prométhée enchaîné,* comme pour exercer la sagacité des interprètes sur un problème sans solution.

Un quatrième *Prométhée* se rattachait, sans doute en qualité de drame satyrique, à la même trilogie que la tragédie des *Perses*, trilogie dont la composition singulière a fort embarrassé les érudits. D'inutiles efforts d'imagination ont été faits à plusieurs reprises pour en retrouver l'unité [1]. D'autre part l'usage d'Eschyle semble autoriser ceux qui voudront la chercher encore. Peut-être n'était-elle pas sans quelque rapport avec notre matière. Les *Perses,* pièce de circonstance, s'il en fut, tout à fait en dehors par son sujet presque actuel, du cycle qui défrayait habituellement l'invention tragique, laissait vides à côté d'elle, dans le cadre de la trilogie, deux places que le poëte ne pouvait remplir sans

1. M. Patin rend compte de ces tentatives au 1er volume de ses *Études sur les Tragiques grecs,* 2e édit., pag. 216, note 1. Voir aussi la dissertation de M. Ahrens (Æschyl., éd. Didot, pag. 193 sqq.).

négliger l'unité d'action. On peut présumer qu'il chercha à y suppléer par une certaine analogie d'impression et de moralité : une pareille innovation avait fort bien pu séduire ce génie profond et hardi. Si tel fut réellement son dessein, si la trilogie à laquelle appartenait *les Perses* était autre chose qu'un assemblage incohérent d'ouvrages arbitrairement groupés, et qu'un même esprit en animât toutes les parties, l'idée de la *némésis* divine était peut-être le lien qui réunissait en faisceau ces pièces disparates. Peut-être le poëte montrait-il successivement le courroux des dieux atteignant l'orgueil et l'impiété chez le devin Phinée, privé de la vue en punition de ses révélations indiscrètes ; chez Xerxès, vaincu à Salamine en expiation de ses sacriléges; chez Glaucus de Potnies, victime du courroux de Vénus dont il avait méprisé le culte. Enfin la même pensée devait se laisser apercevoir aussi, en dépit d'un mélange de bouffonnerie inséparable du genre, jusque dans le drame satyrique qui complétait la tétralogie, le *Prométhée allumeur du feu*.

Rien n'est plus propre à confirmer cette conjecture qu'un examen attentif de la tragédie des *Perses*, la seule partie de cette tétralogie qui nous soit parvenue.

Le héros d'Eschyle, c'est ici son auditoire : mais quel art, quelle réserve délicate dans la louange! ou plutôt, quelle supériorité de génie

et d'âme dans l'espèce de détachement religieux par lequel le poëte citoyen, dominant son enthousiasme, ne voit plus, dans le grand événement qui a sauvé sa patrie, qu'un motif de plus d'adorer les dieux ! Nulle part il ne se révèle mieux comme l'instituteur du peuple assemblé pour l'écouter. Au lieu de mettre sous les yeux de ses spectateurs ce grand triomphe de la Grèce que beaucoup d'entre eux se rappelaient pour y avoir coopéré, ou du moins les conseils où des prodiges d'éloquence et d'énergie l'avaient préparé, Eschyle, par une admirable inspiration, transporte le lieu de la scène au pays des vaincus, sur cette terre d'Asie, patrie du luxe et de l'orgueil, dans cette cour fastueuse, où règne la magnificence, et que le deuil va remplir à son tour. Qu'est-ce que la faible Athènes auprès de cet immense empire, où son nom même est à peine connu? C'est qu'Athènes en effet n'est aux yeux du poëte que l'instrument des desseins divins. « C'est une divinité,..... c'est un dieu « vengeur,..... c'est la jalousie des dieux qui a « tout conduit, qui a causé l'irréparable désas- « tre [1]. » Ainsi parle le messager chargé de la fatale nouvelle : écoutons maintenant l'ombre de Darius : l'orgueil de Xerxès, sa témérité sacrilége l'ont perdu : « Et, dans trois générations, « des monceaux de morts diront encore aux

1. Æschyl., *Pers.*, vv. 345, 514, 354, 362.

« yeux des hommes, dans leur muet langage, « qu'il ne faut pas qu'un mortel conçoive de « trop hautes pensées [1]. »

Quel était le but d'Eschyle, lorsqu'il tirait ainsi la moralité de cette grande catastrophe ? A qui destinait-il intérieurement cette leçon qui, dans son drame, est adressée tardivement à l'infortune? Le désastre de Salamine n'avait pas besoin d'un tel commentaire pour faire rentrer en eux-mêmes ceux qu'il avait frappés : un tel avis donné au vaincu par le vainqueur n'eût été qu'une insulte inutile ; et le triomphe d'Athènes pouvait se passer du contraste de cette dernière humiliation, infligée à un malheureux dont ses armes l'avaient assez vengée. N'en doutons pas : en parlant ainsi, Eschyle voulait appeler l'attention des vainqueurs eux-mêmes sur les étranges retours de la fortune, et sur les desseins supérieurs qui en règlent les apparents caprices; il voulait les mettre en garde contre un enivrement dont la défaite même de leurs ennemis révélait le péril; il voulait leur inspirer la crainte de ces dieux jaloux qu'ils avaient eus pour protecteurs lorsqu'ils étaient faibles et modestes, et qu'ils pouvaient s'aliéner à leur tour par l'orgueil joint à la puissance. Son œuvre n'est que la confirmation par un exemple, le plus frappant et le plus voisin qu'il pût choi-

1. Æschyl., *Pers.*, v. 818 sqq.

sir, de cette théorie des vicissitudes humaines, à l'appui de laquelle Hérodote allait bientôt produire en témoignage toute l'histoire connue de son temps. Quel âge que celui où de pareils enseignements se font écouter de la victoire! où la Muse se sent assez forte et assez respectée pour aimer mieux s'honorer par d'utiles maximes, que d'exciter les applaudissements par de dangereuses flatteries! Quelle démocratie, que celle où un peuple, à peine respirant d'un triomphe inespéré, souffre un si austère langage sur la scène consacrée à ses plaisirs!

La représentation des *Perses* d'Eschyle mérite de faire date dans l'histoire de l'idée de *némésis*: cette journée en est à coup sûr la plus belle. Bien des scrupules tombent, bien des révoltes de la conscience et de la raison se taisent devant ces admirables fruits d'une erreur, devant cette piété si saine entée sur un grossier préjugé. Ce n'est pas seulement le génie d'Eschyle qu'il faut saluer ici, ce génie naturellement religieux à force de profondeur, que rien d'humain ne satisfait, et qui va en tout jusqu'au surnaturel, comme à la seule vérité qui soit digne de lui : une part d'hommages revient à ce peuple grec, si ingénieux et si sage, qui savait concilier ses vertus avec des dogmes insensés, et sanctifier son idolâtrie par des sentiments dignes d'être offerts sur d'autres autels.

Si Eschyle croit apercevoir le bras de la divinité

jusque dans les événements qu'il a vus et auxquels il a contribué lui-même, à plus forte raison est-il préoccupé de la même pensée dans la mise en œuvre de ces antiques fables que le Cycle offrait en foule à la scène. C'est ce qui se montre avec éclat dans la seule trilogie que le temps ait épargnée. La puisssance des Imprécations[1], ces vieilles déesses si redoutées déjà des héros d'Homère, leur abdication volontaire en faveur d'une justice plus clémente et plus éclairée, la justice des hommes, qui peut se tromper, mais qui raisonne et qui sait pardonner, tels sont les éléments principaux de cette œuvre extraordinaire, où la foi s'allie à une singulière hardiesse. Toutefois la première des trois parties qui la composent, *Agamemnon*, relève à peu près exclusivement de la croyance populaire, et intéresse tout particulièrement notre sujet. La *némésis*, en effet, est bien le ressort mystérieux qui pousse Clytemnestre à l'assassinat : autrement, que signifieraient ces chants si prolongés du chœur, en l'honneur de la modération et de la médiocrité[2] ? cette explication nouvelle des revers de fortune, qui les impute, contre l'opinion la plus ancienne, non à l'excès de la prospérité, mais aux déréglements de l'orgueil[3] ? Que voudraient dire la brusquerie défiante avec laquelle Agamemnon repousse les menteuses protestations

1. V. *Eumenid.*, v. 417, éd. Didot.
2. *Agam.*, vv. 370 sqq., 468 sqq. — 3. Ib., v. 750 sqq.

de Clytemnestre[1] ? ce long dialogue au sujet de la réception triomphale qu'elle veut lui faire et qu'il refuse, de peur d'empiéter sur les honneurs réservés aux dieux[2] ? les paroles de modestie qu'il oppose à d'emphatiques louanges[3], et, lorsqu'il cède enfin, le vœu par lequel il essaye de désarmer la jalousie divine[4] ? Sa prière n'est pas exaucée : le dénoûment de la pièce donne raison à la vieille formule contre la témérité de l'interprétation large adoptée par le chœur. Le chœur lui-même avait fini par le pressentir : « Trop de santé, » dit-il, « aboutit à une « fin misérable. La maladie y confine et la me- « nace : le bonheur humain, en suivant tout droit « sa route, va donner contre un écueil invisi- « ble[5] ; » et plus bas : « La prospérité est insa- « tiable chez tous les hommes. Personne ne « ferme au bonheur la porte de sa maison que « déjà l'on se montre du doigt, en lui disant : « N'entre plus[6]. »

Les deux idées que nous trouvons réunies dans l'*Orestie*, à savoir celle de la jalousie divine et celle de l'expiation, le sont encore dans le cadre plus étroit d'une pièce, la seule qui nous soit parvenue de celles qu'Eschyle avait tirées du cycle thébain, cette mine si féconde en enseignements religieux, je veux dire *les Sept*

1. *Agam.*, v. 914 sqq. — 2. Ib., ib.
3. Ib., ib. — 4. Ib., v. 945.
5. Ib., v. 1001 sqq. — 6. Ib., v. 1331 sqq.

contre Thèbes. Des deux parties bien distinctes, à plusieurs points de vue, dont cette tragédie se compose, la première, celle qu'on peut appeler *épique*, est remplie tout entière par un contraste entre la sagesse et la piété des guerriers thébains d'une part, et de l'autre l'audace et l'orgueil impies qui doivent être si cruellement punis chez leurs adversaires. C'est là qu'est nommé ce *Jupiter Némétor*, qui n'est autre que Némésis élevée au rang de divinité suprême, véritable Providence de ce drame terrible. A l'exception d'un seul, tous les chefs ligués contre la Ville aux sept portes étalent à l'envi leur présomption dans des emblèmes, dont les devises qui les accompagnent, les paroles qui les commentent, aggravent encore l'insolence sacrilége. Mais la piété du seul Amphiaraüs inspire plus de crainte au chœur et à Étéocle que ces vaines menaces dont ils tirent même un motif de confiance : « Capanée menace, tout prêt à combattre, « outrageant les dieux, donnant carrière à sa « langue ; dans sa joie présomptueuse, lui, mor- « tel, il envoie au ciel, à Jupiter, un flot de « paroles sonores. J'ai confiance que la foudre « le frappera de ses feux, plus brûlants que « ceux de midi [1]. » L'événement confirme ces espérances. Si Étéocle périt, victime de la malédiction paternelle, la victoire demeure à

1. Æschyl., *Sept. Theb.*, v. 437 sqq.

Thèbes ; et la *némésis* des dieux se trouve ainsi, par ce dénoûment, satisfaite en même temps que leur justice [1].

Si nous possédions tout le théâtre d'Eschyle, nous y trouverions assurément de nouvelles traces de l'impression profonde que la croyance à la jalousie et à la *némésis* divines avait faite dans ce grand esprit. Nul doute que le châtiment de l'impiété ne fît le fond de sa *Lycurgie*, de son *Penthée*, de son *Ixion*, de son *Ajax de Locres*, de son *Actéon*. De même dans *Sémélé*, dans les *Héliades*, dans *Niobé*, il montrait certainement la vengeance divine appesantie sur diverses formes de l'orgueil ou de la vanité humaine. Mais nous voyons assez, sans le secours de ces monuments perdus, comment le culte des dieux jaloux inspirait la littérature dès le commencement du cinquième siècle; par quelles images terribles, par quelles fortes maximes il manifestait dès lors son influence, et, en même temps, par quel enseignement vraiment religieux et moral, pur autant que salutaire, et parfai-

1. L'échec des Sept Chefs est représenté aussi comme le châtiment de leur orgueil dans l'*Antigone* de Sophocle (v. 127 sqq.), et au vers 495 des *Suppliantes* d'Euripide, vers placé d'ailleurs dans la bouche du héraut de Créon, et contredit par la singulière apologie que renferme la même pièce (v. 857-918). Dans les *Phéniciennes* du même Euripide (v. 183), Antigone invoque Némésis pour la punition de l'orgueilleux Capanée. — Dans l'étude qui vient d'être faite du théâtre d'Eschyle, nous avons laissé de côté les *Suppliantes*, où l'on trouve peu de chose qui regarde notre sujet. Cependant, il y est souvent question de la ὕβρις des fils d'Ægyptus (vv. 80, 103, 424, 485, 814).

tement approprié, d'autre part, à l'instinct comme à la destinée du peuple auquel il s'adressait.

Ainsi commençait avec Eschyle à régner sur la scène cette jalousie divine qui était, on l'a dit, chez les Grecs « le principal mobile de l'ac-« tion dramatique, et comme le premier per-« sonnage de la tragédie [1]. » L'importance de ce personnage devait pourtant diminuer à la longue. Une foi plus soumise et plus sereine, chez l'un des grands tragiques qui suivirent Eschyle, chez l'autre, une liberté d'esprit déjà toute philosophique, adoucirent sensiblement ce qu'on peut appeler la religion du drame. Pour retrouver désormais la croyance antique dans toute sa sombre horreur, il faut passer d'Eschyle, non à Sophocle, son successeur dans l'art qu'il avait créé, mais à l'héritier le plus fidèle de ses idées et de ses sentiments, à l'historien religieux et patriote, dont les récits immortalisèrent, pour ainsi dire, une seconde fois, la grande lutte nationale chantée dans *les Perses*, et dont le génie, à la fois curieux et méditatif, entreprit, sous l'influence combinée des superstitions de son pays et des observations qu'il avait faites en tous lieux, de produire sur une scène plus

1. Patin, *Études sur les tragiques grecs*, tom. I, pag. 221, 2e édition.

vaste l'invisible acteur, le héros mystérieux de la trilogie.

II.

On a signalé dans l'ouvrage d'Hérodote une unité historique qui s'y trouve visiblement. Mais une autre unité, non moins manifeste et plus intime peut-être, tenant de plus près à la pensée même de l'auteur, c'est celle qui ramène son œuvre tout entière à l'idée d'une puissance supérieure, non fatalité aveugle, mais divinité jalouse, qui précipite les uns sur les autres tous ces rois, tous ces peuples qui, tour à tour, ont effrayé et dominé le monde. L'abbé Geinoz, dans la deuxième partie de sa *Défense d'Hérodote contre les accusations de Plutarque*[1], a bien fait voir cette unité morale. Seulement, confondant l'esprit du livre avec son objet, il a eu le tort de prêter à Hérodote un autre dessein que celui d'écrire une histoire[2]. Avec plus de me-

1. *Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tom. XXXVI, pag. 195, éd. in-12.

2. C'est exagérer singulièrement que de dire, par exemple : « Il est bon même d'observer ici que, plus la manière dont ces récits sont amenés paraît forcée, mieux elle prouve le dessein que j'attribue à Hérodote, d'avoir voulu établir, en écrivant l'histoire, un système de philosophie morale qui lui était particulier. » (Mémoire cité, pag. 226.) A supposer que le mot *forcée* puisse convenir à la libre et naïve manière d'Hérodote, cette autre expression, *un système de philosophie morale*, est assurément outrée ; et d'ailleurs ce système, si système il

sure et un sentiment plus juste du génie de l'auteur, Bœttiger[1] a très-bien su mettre en lumière, par une analyse de l'œuvre, la conclusion religieuse qui en résulte : on ne saurait pourtant se dispenser de revenir ici sur le même sujet.

La considération de l'instabilité des choses humaines nous est représentée par Hérodote lui-même, dès le début de son histoire, comme une des idées qui lui en ont dicté le plan. « Les « cités qui étaient grandes autrefois, » dit-il, « sont devenues petites pour la plupart, et « celles qui sont grandes au moment où « j'écris ont commencé par être petites. Sa- « chant donc que la prospérité humaine n'a « rien de permanent, je parlerai également « des unes et des autres[2]. » Cette préoccupation mélancolique n'abandonnera plus l'écrivain; elle le suivra jusque dans le récit des victoires qui ont porté si haut la gloire de la Grèce. Partout elle mêlera à sa candeur je ne sais quelle défiance, qui l'empêchera d'admirer outre mesure les succès des conquérants, la puissance des monarques, le triomphe même de ses concitoyens.

y a, n'était nullement propre au Père de l'histoire, comme on a pu le voir par tout ce qui précède.

1. *Opuscull. Latt.*, pag. 197 sqq. (dans l'opuscule intitulé *De Herodoti historia ad carminis epici indolem propius accedente sive de Nemesi Herodotea prolusio altera*).

2. Herodot., I, cap. 5.

Il ne descendra plus du point de vue élevé où nous le voyons se placer tout d'abord pour envisager les affaires humaines, celui de ce pouvoir supérieur dont le joug, étendu pareillement sur les grands et les petits États, les rend tous égaux devant l'histoire.

Quel est au juste ce pouvoir? nous ne tarderons pas à l'apprendre. Le spectacle des misères humaines peut donner lieu, et a donné lieu en effet, à bien des théories comme à bien des préjugés. Le principe du mal est-il dans la divinité? dans le hasard? dans la fatalité? ou seulement dans la liberté humaine? La réponse d'Hérodote se devine : elle n'est autre que celle de la théologie accréditée de son temps, et dont Eschyle, avant lui, s'était déjà fait l'interprète. Mais on peut dire que, par les développements qu'il a donnés à cette solution, par sa persistance à la reproduire et à la commenter, il a mérité d'y attacher son nom, et de rester aux yeux de la postérité le vrai prophète de Némésis.

C'est par la bouche de Solon, un des premiers personnages qui figurent dans l'immense composition d'Hérodote, que se fait jour, également dès le premier livre, la doctrine de l'historien. On a contesté, en s'appuyant sur la chronologie, la possibilité de l'entrevue de Solon et de Crésus, qui sert de cadre à cette exposition. Hérodote paraît aujourd'hui justifié de ce

reproche d'anachronisme. Mais ce n'est pas à dire qu'il y ait rien d'historique dans le langage prêté par lui à ses deux interlocuteurs. Ce langage, à n'en considérer même que le fond, ne semble pas plus authentique que tant de harangues mises par les historiens de l'antiquité sur le compte de leurs personnages. La fiction, pour ne pas dire l'anachronisme, est tout au moins dans l'attribution faite à Solon d'idées qui paraissent lui avoir été tout à fait étrangères [1], et qui doivent, par conséquent, être rapportées à Hérodote lui-même. Ne nous étonnons plus, dès lors, de la longueur de cette conversation philosophique, jetée au milieu de l'histoire d'un pays et d'une famille, dont la prospérité passagère avait laissé si peu de vestiges. On n'y trouve plus de disproportion, quand on songe qu'Hérodote a entassé dans ce seul passage tout ce que lui avait appris de la vie et de la condition humaines une expérience qu'il était allé chercher si loin, et qu'avait mûrie la méditation. Cette pensée, prêtée ici à Solon, commentée ailleurs, présente partout, « La divi« nité n'est que jalousie, et se plaît aux boule« versements [2], » c'est lui-même qui, dans ses longs voyages, a cru la lire partout écrite sur la pierre des ruines, dans les annales des temples, dans la mémoire des nations, dans l'esprit des

1. Voir plus bas l'Appendice, n° IV.
2. I, 32.

sages de tous pays, dans l'expérience du genre humain, comme elle l'était dans les traditions religieuses de sa patrie et dans l'enseignement théologique de son temps. Il y a vu le secret de tant de révolutions dont il avait été spectateur ou qu'il s'était fait raconter; le mobile principal de la divinité dans le gouvernement du monde: en un mot, comme nous dirions aujourd'hui, la loi de l'histoire. C'est pourquoi, dès le début de son livre, il a voulu, sans se montrer lui-même, sans prendre la parole en son nom et gâter par là le charme et l'illusion de son récit, munir son lecteur à peine introduit dans la complication de tant d'événements, du fil conducteur qui devait 'aider à s'y reconnaître et à s'y diriger.

Entrons à notre tour dans cet immense dédale: nous y suivrons, comme à la trace, la *némésis* des dieux. D'abord nous la voyons atteindre Crésus, coupable de s'être estimé le plus heureux des hommes. De Lydie, elle passe en Perse à la suite de la Fortune: et bientôt ce même Cyrus, qu'un retour naturel sur les chances communes de l'existence et la crainte du courroux divin avaient ramené à la clémence, en face du bûcher allumé pour son ennemi vaincu, se laisse à son tour emporter par l'orgueil à une expédition désastreuse: « Bien des motifs l'y poussaient: « d'abord sa naissance, la persuasion qu'il était « plus qu'un homme, puis l'heureux succès de

« ses guerres [1]. » En vain Crésus, instruit par le malheur, lui fait entendre des représentations qui semblent empruntées aux souvenirs de sa propre conversation avec Solon. L'orgueil est le plus fort : Cyrus persiste, pour succomber bientôt sous les coups des Massagètes.

Cependant, à côté de la monarchie des Perses, un grand empire était encore debout, celui de ces despotes extravagants et impies, qui faisaient fermer les temples, et condamnaient des millions d'hommes à un travail forcé, pour laisser après eux d'inutiles et fastueux monuments. Leur longue impunité n'avait été qu'un délai de la colère divine : l'heure du châtiment arrive enfin. Une révolte précipite du trône cet Apriès qui défiait les dieux mêmes de l'en déposséder [2] : encore quelques années, et l'Égypte elle-même gémit sous le joug pesant de Cambyse. Mais ce conquérant est lui-même un impie, un sacrilége, coupable d'une folle entreprise contre le temple de Jupiter Ammon [3], et meurtrier du bœuf Apis [4]. Le délire, arme familière à la jalousie divine, commence sa punition [5]; et un suicide involontaire met fin à ses jours, au lieu même où il avait frappé mortellement l'animal sacré [6].

Que le lieu de la scène change, la moralité du drame, et jusqu'à ses principaux incidents,

1. Herodot., I, 204. — 2. II, 169, 161.
3. Id., III, 25. — 4. III, 29.
5. Id., III, 33. — 6. III, 64.

restent les mêmes. C'est toujours la même tragédie, jouée seulement dans des lieux, dans des temps et par des acteurs différents. La *némésis* d'Hérodote parcourt la terre entière, comme ces dieux dont parlent Homère et Hésiode. Si l'historien nous transporte à Samos, c'est pour nous montrer bientôt Polycrate frappé à son tour par la jalousie divine, qu'il a vainement essayé de désarmer en suivant le conseil d'Amasis. « Amasis, » ajoute Hérodote, « comprit qu'il « était impossible à un homme de dérober un « autre homme aux coups qui devaient le frap- « per, et qu'une fin misérable attendait Poly- « crate, heureux en toutes choses, au point de « retrouver ce qu'il avait jeté là. Il lui envoya « donc un héraut à Samos pour rompre com- « merce avec lui, voulant, s'il arrivait à Poly- « crate quelque grande et terrible infortune, « n'avoir pas à déplorer dans son âme le mal- « heur d'un ami[1]. » En effet, ni les avis des oracles, ni les prières de ceux qui l'entourent, ne peuvent sauver dès lors Polycrate, qu'un fatal égarement rend sourd à tous les conseils. Il s'obstine à courir au-devant de la mort que lui prépare la perfidie d'Orœtès, et par cette fin lamentable, ainsi qu'Hérodote a soin de le remarquer[2], se trouve vérifiée la prédiction d'Amasis.

1. III, 40, 44. — 2. III, 125.

L'intérêt est partagé désormais entre la Grèce et cette grande monarchie perse, héritière de la puissance de tant de rois et de leur orgueil. Tout ce qui précède n'est que le prologue de la grande lutte qui va mettre aux prises l'Asie avec l'Europe, la sagesse grecque avec la barbarie orientale. Mais ce prologue contient l'annonce du dénoûment. Il fait prévoir le triomphe réservé à la Grèce, ou plutôt aux volontés toutes-puissantes dont elle est le faible instrument. Hérodote ne néglige aucun fait propre à mettre en relief l'outrecuidance insensée de ces rois de Perse dont il va raconter les terribles revers. Il nous montre Darius jetant un pont sur le Bosphore de Thrace pour aller attaquer les Scythes[1], érigeant sur les rives du même Bosphore et du fleuve Téarus des colonnes commémoratives couvertes d'inscriptions fastueuses[2], élevant des monuments auxquels chaque soldat apportait sa pierre, afin que la postérité pût faire après lui le dénombrement de sa prodigieuse armée[3]. Ce n'est plus ce sage Darius dont Eschyle, dans les Perses, opposait la sagesse à la folle témérité de son successeur. Le vaincu de Marathon, tel que le représente Hérodote, n'a rien à reprocher au vaincu de Salamine.

Mais comme c'est aux désastres essuyés par Xerxès que doit aboutir l'histoire d'Hérodote,

1. IV, 83, 85. — 2. IV, 87, 91. — 3. IV, 92.

c'est Xerxès qui devient, par excellence, dans son livre, la personnification du principe immoral en butte à la *némésis*. C'est surtout dans le long récit de la punition encourue par l'orgueil de cet ambitieux, que s'étalent sous nos yeux tous les ressorts secrets dont dispose le courroux patient, mais implacable, des dieux. On peut observer qu'Hérodote place, en général, auprès de ceux de ses personnages que menace la *némésis* divine, un conseiller qui sert d'interprète à sa propre pensée. Ce qu'est Solon pour Crésus, Crésus pour Cyrus, Amasis pour Polycrate, l'oncle de Xerxès, Artaban, l'est pour son neveu. C'est Artaban qui ose menacer le Grand Roi de la jalousie divine, lui révéler l'existence d'un pouvoir surhumain toujours prêt à foudroyer tout ce qui s'élève trop ici-bas, à raccourcir tout ce qui dépasse le niveau commun [1]. Xerxès, irrité de trouver un contradicteur, ne contient plus l'explosion de sa jactance : « Que je ne sois « plus fils de Darius, fils d'Hystaspe, fils d'Arsa- « mée, fils d'Ariaramne, fils de Téïspée, fils de « Cyrus, fils de Cambyse, fils de Téïspée, fils « d'Achémène, si je ne me venge des Athé- « niens [2] ! » Un moment cependant, ramené à la raison, il renonce à ses projets de conquête. Mais la divinité, acharnée à le persécuter, l'abuse par des songes et par des présages. Ar-

1. VII, 10. — 2. VII, 11.

taban, menacé du courroux des dieux pour avoir tenté de s'opposer à l'exécution de leurs desseins, cesse de faire entendre la voix de la sagesse au malheureux dont ils ont juré la perte. Dès lors le vertige s'empare de cette tête condamnée. De folles entreprises sur le domaine des dieux et l'ordre établi dans la nature, la vengeance sacrilége exercée sur un élément [1], un acte de barbarie atroce et inutile [2], annoncent que le maître de l'Asie est désormais la proie des dieux jaloux de la Grèce [3], qui, pour le punir d'être venu les braver, s'en font un jouet, avant de le prendre pour victime.

Nous touchons au point culminant, pour ainsi dire, de l'histoire d'Hérodote, à l'instant où Xerxès, qu'une course furieuse emportait déjà vers l'abîme, semble près de rentrer en lui-même et de se reconnaître. Une visite aux ruines de Troie, une alarme nocturne, ont précédé et préparé peut-être cette péripétie morale. L'historien nous transporte à Abydos, où le monarque, assis, contemple son armée. Alors (est-ce à l'imagination d'Hérodote qu'il faut faire honneur de cet épisode, dont la sublimité pathétique rappelle les derniers chants de l'*Odyssée* [4] ?), alors, dis-je,

1. VII, 35. — 2. VII, 38, 39; cf. ib. 27 sq.
3. Philostrat., *V. Sophist.*, II, 5, 4 (pag. 575).
4. Surtout l'admirable épisode d'Amphinome (XVIII, 119 sqq.). Le délire de Xerxès ressemble à celui des prétendants : voir la scène, pleine d'horreur religieuse, où les présages menaçants interprétés par Théoclymène excitent parmi eux une gaieté bruyante.

après un premier mouvement d'orgueil, naturel en face d'un si imposant spectacle, Xerxès sent son cœur se serrer; la raison lui revient, comme si les dieux, par un raffinement barbare, voulaient lui faire sentir à l'avance la fragilité de cette domination qu'ils vont briser dans sa main : « Lorsqu'il vit tout l'Hellespont couvert « de ses vaisseaux, tout le rivage et toutes les « plaines du territoire encombrées de monde, « Xerxès, alors, s'applaudit de son bonheur, et, « après cela, il se prit à pleurer. Ce que voyant, « Artaban, son oncle paternel, le même qui, tout « d'abord, avait osé le dissuader ouvertement « d'attaquer la Grèce, Artaban donc, s'apercevant qu'il pleurait, lui dit : O roi, qu'il y a loin « de ce que tu fais maintenant à ce que tu « faisais naguère! Tu te disais heureux, et tu « pleures. — Xerxès répondit : C'est que je me « suis senti pris d'attendrissement, en songeant « combien la vie humaine est courte, à telles « enseignes que, de tous ces hommes-ci, aucun « ne sera debout dans cent ans. — Artaban lui « répondit : C'est peu, et nous trouvons dans « la vie de bien autres sujets d'affliction. Dans « une carrière si bornée, aucun de ces hommes-« là, ni personne ici-bas, n'est assez heureux « pour qu'il ne lui arrive point, je ne dis pas « une fois, mais souvent, de trouver la mort « préférable à la vie. Les malheurs assaillent, « les maladies troublent cette existence si courte,

« et la font paraître longue. Ainsi la mort est « pour l'homme, condamné au malheur, le plus « désirable des abris; et la divinité, après qu'elle « nous a fait prendre goût à la vie, fait voir « par la vie même qu'elle est jalouse[1]. »

C'est par de telles digressions, dispersées avec art dans son récit, qu'Hérodote sait ramener la pensée de son lecteur, distrait par tant d'événements, vers la signification religieuse de son œuvre, et l'empêcher d'en perdre de vue le principal personnage, cette jalousie divine, seul auteur des grandes vicissitudes d'ïci-bas. Mais ce dernier épisode laisse une impression d'autant plus profonde que la catastrophe est plus prochaine. C'est un moment d'arrêt dans l'irrésistible élan qui entraîne Xerxès à sa ruine : c'est, en même temps, un moment d'arrêt pour le récit, un moment qui permet à l'auteur, tout en revenant sur les idées qui lui sont familières, de faire prévoir au lecteur la suite des faits qu'il se prépare à raconter, et de lui en rendre l'interprétation plus facile.

Dès lors, en effet, l'esprit averti suit avec effroi la mystérieuse destinée de Xerxès, emporté désormais par une frénésie qu'interrompent à peine encore quelques intervalles, où la raison, la

1. VII, 45, 46. M. Giguet traduit un peu différemment la dernière phrase : « Ainsi la mort, à cause de l'amertume de la vie, est pour l'homme le refuge le plus désirable; et la divinité, qui nous fait goûter quelque douceur à vivre, s'en montre aussitôt jalouse. »

modération, la piété lui reviennent. Instruit par l'historien, on explique sans son aide les présages menaçants qui s'offrent à chaque instant, comme d'inutiles rayons de lumière, à la vue troublée du despote : « O Jupiter, » s'écrie un Hellespontien, « pourquoi, voulant perdre « la Grèce, avoir pris les traits d'un Perse, em- « prunté le nom de Xerxès, et entraîné toute la « terre après toi ? Tu n'avais pas besoin de cela « pour accomplir ta volonté [1]. » Le lecteur gagné à la religion d'Hérodote s'effraye pour le Roi de l'admiration superstitieuse inspirée par sa puissance. De même, en le voyant marcher de sacrilége en sacrilége, il reconnaît la sombre politique des dieux de la Grèce, qui aveuglent ceux qu'ils veulent perdre, et les poussent au crime afin de les en punir. Le pillage et l'incendie des temples, le massacre des suppliants, marquent le passage des envahisseurs. Aussi, tandis que tout nous fait partager la modeste et pieuse confiance des Grecs, confiance fondée, non pas sur leurs propres forces, mais sur la loi divine qui condamne les hommes à être malheureux tôt ou tard, et réserve les plus grands aux plus grandes infortunes [2], des prodiges effrayants [3], première confirmation de prédictions sinistres [4], inspirent à tout ce qui entoure Xerxès des pressentiments qui se communiquent à nous ;

1. VII, 56. — 2. VII, 203. — 3. VIII, 65. — 4. VIII, 77.

jusqu'à ce qu'enfin l'irréparable désastre de Salamine assure, avec le triomphe de la Grèce, celui des dieux qui ont tout conduit.

C'est ici qu'on attend, si j'ose ainsi parler, l'adorateur de la *némésis* divine, comme à une épreuve périlleuse, qui peut le mettre tout à coup en contradiction avec ses maximes. Hérodote, exalté par l'amour-propre national, va-t-il s'abandonner à son tour à cet orgueil qu'il condamne si sévèrement chez les conquérants et les rois? On n'aurait guère le courage de lui reprocher une telle inconséquence; on lui en saurait gré peut-être; son cœur a dû la lui conseiller: mais sa religion l'en a garanti. Non qu'il craignît sans doute, en laissant éclater sa joie patriotique, de faire ombrage à des dieux plus avides de crainte et de respect que d'amour. Mais ce qu'il paraît avoir redouté pour lui-même comme pour ses concitoyens, c'est l'enivrement coupable qui fait qu'un vainqueur s'adore lui-même dans son triomphe ; c'est l'erreur de l'instrument qui s'attribue l'ouvrage de la main qui l'a dirigé; ce sont les transports indécents, les forfanteries téméraires que la joie la plus légitime ne saurait excuser chez un être faible et périssable; c'est, en un mot, ce piége du bonheur, auquel les peuples se prennent aussi bien que les rois. Aussi, dans sa narration, ce sont vraiment les actions qui louent, et rien de plus : il réserve aux dieux ses hommages; quant aux hommes,

il croit s'acquitter envers eux en racontant ce qu'ils ont fait, et en leur donnant le bon exemple d'en reporter tout l'honneur à la divinité. Que dis-je? à l'en croire, c'est le vainqueur lui-même, c'est Thémistocle, qui remercie publiquement du salut de la Grèce la jalousie des dieux irrités contre un impie, contre le destructeur de leurs temples et de leurs statues, contre le téméraire qui avait osé fouetter la mer et y jeter des entraves [1]. Ainsi, dans ce triomphe éclatant et unique de la force morale sur la puissance du nombre, de la civilisation et de l'intelligence sur la barbarie et la brutalité, Hérodote, fidèle jusqu'au bout à ses principes, ne voit encore qu'une vengeance de la divinité, que le châtiment surnaturel d'un orgueilleux, d'un sacrilége : et le renversement prompt et épouvantable d'un empire n'est, à ses yeux, qu'un de ces coups inopinés, par lesquels une providence inquiète refoule un audacieux dans son néant, afin de raffermir ici-bas l'équilibre compromis par ses entreprises.

Restaient ces deux journées de Platée et de Mycale qui consommèrent, après celle de Salamine, la délivrance de la Grèce et l'humiliation de ses ennemis. Hérodote porte dans le récit de ces nouvelles victoires le même esprit de recueillement et la même élévation religieuse.

1. VIII, 109 (cf. Bœttiger, opuscul. cit.).

Il raconte fort en détail la bataille de Platée : mais, après avoir passé en revue tant de beaux faits d'armes, il garde assez de sang-froid pour citer un trait de modération de Pausanias, qu'il a soin de relever par le contraste de la férocité naturelle aux barbares [1]. Il n'omet pas non plus de remarquer que le théâtre de l'affaire était voisin d'une enceinte consacrée à cette même déesse d'Éleusis, dont le sanctuaire avait été brûlé par les Perses; il fait la même observation au sujet du champ de bataille de Mycale : et il n'hésite pas à voir la marque d'une intervention divine dans la coïncidence qui avait fait arriver sur le rivage asiatique la nouvelle de la victoire de Platée, au moment où la flotte grecque débarquait pour attaquer les Perses [2].

Comme historien, Hérodote avait terminé sa tâche : mais quelque chose manquait encore à la confirmation de ses idées. Il croyait n'avoir pas assez éclairci la moralité des événements, n'avoir pas encore épuisé le récit des vengeances divines. Aussi la même pensée religieuse qui l'a si souvent distrait de son sujet l'emporte-t-elle au delà de la limite marquée par ces succès suprêmes et décisifs de la Grèce sur les barbares [3]. L'implacable *némésis* des dieux ne s'était pas arrêtée là : après avoir frappé Xerxès dans sa puissance, elle l'avait suivi jusque dans son pays,

1. IX, 79. — 2. IX, 100, 101 (cf. ib., 65).
3. Cette remarque est de l'abbé Geinoz (Mémoire cité, pag. 213).

jusque dans sa maison. L'historien s'y transporte avec elle : il s'attarde à nous tracer le tableau des malheurs qui, dès lors, viennent désoler tour à tour cette famille royale de Perse, victime de sa prospérité et de l'orgueil de son chef : et il ne termine son livre que sur ce dernier et frappant exemple.

Une telle unité d'impression et d'enseignement ne se conçoit guère dans une histoire sans un peu d'artifice. La vérité seule a-t-elle fourni tous les éléments d'un si beau récit? ou bien ce que nous y sentons de grandeur épique doit-il être considéré par nous comme un avertissement d'avoir à y faire la part de l'invention? Cette question ne peut être qu'indiquée ici : faute du loisir nécessaire pour suivre la critique dans le contrôle minutieux et approfondi du détail, on ne saurait prétendre à la résoudre définitivement. Cependant un point peut être regardé désormais comme éclairci : c'est que, dans plusieurs endroits où il fait parler longuement ses personnages, Hérodote n'exprime en réalité que sa propre pensée. Évidemment les discours de Solon, de Crésus, d'Artaban, doivent être mis au compte de cette licence heureuse, de cette convention féconde en chefs-d'œuvre oratoires, que le sévère Thucydide, à son tour, et tous les grands historiens de l'antiquité après lui, devaient autoriser par leur exemple, et éri-

ger insensiblement en loi du genre historique. Dès lors, que, pour insérer dans la suite des événements ces morceaux qui en renfermaient, selon lui, l'interprétation, Hérodote ait fait quelquefois un choix arbitraire entre les traditions diverses qui étaient arrivées à sa connaissance, on peut le croire, sans douter d'une véracité qui n'avait pas besoin de la confirmation des découvertes modernes pour gagner la confiance de tout lecteur attentif. Ne disons pas qu'Hérodote a fait violence à la vérité des faits pour les accorder à un système préconçu : on ne peut supposer qu'il ait sciemment falsifié l'histoire; et sa naïveté nous la raconte certainement telle qu'il la savait ou croyait la savoir. Mais convenons qu'il a pu être quelquefois entraîné par ses idées religieuses à croire vrais, sans preuves suffisantes, les faits qui lui paraissaient propres à les confirmer; que ce n'est pas toujours sa critique qui a choisi entre les traditions, mais quelquefois aussi, sans qu'il s'en doutât, ses préjugés. Son goût pour le surnaturel a pu, en certains cas, déterminer sa créance à la façon d'un parti pris. Un cachet d'utilité morale ou de vraisemblance philosophique a pu lui faire illusion sur la valeur de certaines légendes douteuses. Considérant la jalousie des dieux comme le grand ressort de l'histoire, porté par conséquent à en voir partout des effets, il a pu faire dans quelques récits la part des vicissitudes

plus grande qu'elle n'avait été réellement. C'en est assez pour justifier un soupçon : et quiconque veut apprécier l'autorité du témoignage d'Hérodote doit tenir compte de cette prédilection de son esprit, comme d'une séduction secrète qui a pu à certains moments égarer sa bonne foi.

Il faut en tenir compte encore, pour se rendre parfaitement raison du charme attaché à la plus attrayante histoire que nous ait léguée la littérature ancienne. Sans doute, en faisant passer sous nos yeux les différentes parties de ce monde barbare, que les journées de Marathon et de Salamine devaient mettre tout entier aux prises avec la Grèce, Hérodote ne s'écarte pas de son sujet. Mais, en dépit du lien historique qui rattache entre elles toutes les pièces de ce vaste ensemble, en dépit même d'un talent de narration qui n'a point été surpassé, tant de digressions ne fatigueraient-elles pas quelquefois l'intérêt, si une même pensée partout présente ne faisait reconnaître partout l'organisation et la vie; si l'idée d'un pouvoir également supérieur et attentif à tout ne communiquait aux plus petits incidents une certaine majesté : si enfin l'historien ne se plaçait partout, pour juger les faits qu'il raconte, à un même point de vue, celui de la divinité?

Ce caractère d'élévation religieuse est un des traits par lesquels Hérodote se distingue le mieux

de Tite-Live. La divinité, chez l'historien de la grandeur romaine, paraît avoir perdu le secret de cette politique d'équilibre, à laquelle le conteur grec avait attribué une si grande part dans les événements de ce monde [1]. Ne cherchons pas non plus dans les Décades ce respect religieux de la faiblesse, inspiré par l'idée des vicissitudes communes à tout ce qui est humain. L'humanité même, ce sentiment dont Hérodote a si clairement conscience, et qui se révèle déjà dans les plus anciens monuments de la littérature grecque, semble ici comme absorbée dans le culte exclusif de la patrie. Rapportant tout à Rome, devenue la ville unique (*Urbs*), comme si Rome seule méritait d'occuper la Providence, Tite-Live n'est que l'interprète et l'apologiste de ces dures maximes héréditaires qui avaient fondé l'Empire. Sa morale est celle des conquérants :

Tu regere imperio populos, Romane, memento.

Faut-il s'en étonner? Il n'avait entrevu les pénibles commencements de la *Ville éternelle* qu'à travers les mensonges de la légende et les illusions du patriotisme; il n'avait pu qu'en pressentir le déclin. Les révolutions qui agitèrent son temps, laissant intacte la grandeur de

1. La jalousie divine est cependant l'objet d'une mention, au moins, chez Tite-Live (V, 21), et d'une allusion (X, 13).

Rome, ou se passant loin de ses murs pour tourner ensuite à son profit, devaient ne lui paraître que des accidents passagers dans la vie de l'*Empire sans fin*. Il ne trouvait rien, dans une fortune aussi soutenue, de cette instabilité désespérante, qui provoque l'esprit à chercher hors de cette terre un fond solide où il mette son appui. Cet *immobile rocher du Capitole*, où venaient s'inscrire tour à tour les noms des rois vaincus, suffisait plus que jamais à tromper ce besoin, à fixer, à retenir à terre cette inquiétude religieuse qui avait égaré si haut la sagesse mélancolique d'Hérodote. La prédilection constante de la divinité pour une ville, tel semblait être le sens du spectacle offert alors par le monde. Aussi, des leçons de politique et de discipline, voilà presque toute la moralité que Tite-Live a su tirer de l'histoire. Je cherche dans son livre une autre divinité que celle du culte public, une Providence agissante et vivante : je ne trouve que le Sénat.

Ce n'est donc pas à Tite-Live qu'il faut demander une interprétation des faits historiques par la religion, à rapprocher de celle qui vient d'être exposée ; ce n'est pas davantage à Thucydide ou à Polybe, à Salluste ou à Tacite. Aucune histoire païenne n'a donné de nouveau ce spectacle, d'un esprit à la fois croyant et libre, cherchant au-dessus de la sphère humaine la raison des grands événements. Pour rencontrer quelque

chose qui rappelât l'esprit du livre d'Hérodote, il faudrait sortir de l'antiquité, il faudrait arriver au christianisme; et si l'on voulait trouver ce trait de ressemblance dans une œuvre digne d'ailleurs d'être mise en parallèle avec celle du Père de l'histoire, ce ne serait pas trop se hâter peut-être que d'aller droit à Bossuet.

Sans recourir à un terme de comparaison aussi éloigné, on voit assez tout ce qui manque à la théorie d'Hérodote. Frappé de ce qu'offre d'uniforme le spectacle des révolutions, il a cru que cette uniformité prouvait une règle : et il a demandé à sa religion de lui expliquer ce dont la force et la prudence humaines ne pouvaient lui rendre compte. Grâce au même secours, il a su ramener ces volontés d'en haut dont les intervalles font la durée des fortunes terrestres, sinon à une loi générale, du moins à un mobile permanent. Mais il s'est trompé, ou plutôt il a été trompé sur la question de savoir quel est ce mobile : et cette erreur ravale en somme à un précepte de crainte servile la moralité de son œuvre. Arbitraire divin ou Fortune, Némésis ou Fatalité, c'est toujours l'impiété sous le costume de la théologie. L'homme le plus modéré dans ses désirs et dans son amour-propre n'est pas sûr encore de ne pas encourir la haine des dieux, s'il est riche ou puissant : le sacrifice même d'une partie de ces prospérités dont l'excès les irrite n'est pas un moyen infaillible de les

désarmer. Une résignation passive à la nécessité, une humilité craintive et soumise, pour tout dire, une demi-religion, voilà le dernier mot de l'écrivain le plus religieux de l'antiquité.

Hérodote conserve pourtant, même à ce titre d'écrivain religieux, une gloire qui pourrait suffire à l'honneur d'un nom : c'est d'avoir entrevu le rôle de la Providence dans l'histoire, et, dans sa tentative pour concilier la puissance divine avec la liberté de l'homme, d'avoir gardé un certain milieu entre les excès qui sacrifient l'une à l'autre. Ajoutons qu'il faut laisser cette gloire à son vrai jour, et ne pas prêter à Hérodote les vues d'un autre temps. Ce qu'on appelle *philosophie de l'histoire* était certainement fort loin de sa pensée. Le point de départ d'une telle science ne peut être que l'étude méthodique des faits : elle suppose l'histoire positive, tandis que l'interprétation théologique d'Hérodote l'a précédée. Cette naïve explication des choses par ce qui est et doit rester inexplicable, ne dérive point de la science : elle lui est au contraire antérieure, et supplée provisoirement à son défaut. L'ignorance des causes humaines, le dégoût qu'inspire à des esprits encore tout épris de merveilleux une étude si compliquée, avant qu'un Thucydide ait su en tirer la substance et, pour ainsi dire, la moelle même de l'histoire, tel est le vrai principe de ces spéculations pré-

maturées. Gardons-nous donc d'établir aucun rapprochement entre la conception toute religieuse d'Hérodote, et cette science nouvelle, moins modeste, qui parle de prédire. L'effort du vieil historien pour remonter à la raison surnaturelle des révolutions n'en est que plus intéressant, parce qu'il provient d'une croyance et non d'une ambition, et témoigne naïvement de l'instinct qui porte l'ignorance humaine à reculer tout d'abord loin de sa portée les causes de tout ce qui l'étonne ici-bas.

CHAPITRE IV.

L'IDÉE DE NÉMÉSIS DANS LA VIE.

Propagées, comme on vient de le voir, par les plus beaux génies, les idées de *némésis* et de jalousie divines devenaient un élément de civilisation que l'histoire ne peut négliger. Essayer de mesurer la part qui leur revient dans l'éducation morale du peuple grec, ce serait s'engager dans une recherche trop conjecturale. Tout ce qu'il nous est donné d'entrevoir, c'est que la même pensée dont s'inspiraient si heureusement un Eschyle, un Hérodote, n'était pas étrangère à la direction de la vie commune parmi leurs concitoyens.

Les expressions *J'adore la Jalousie, J'adore Némésis,* paraissent avoir été proverbiales dès le siècle de Périclès. La diversité des circonstances où on les trouve employées alors et depuis est l'indice d'une préoccupation habituelle et générale, parlons plus juste, d'un culte quotidien et populaire, bien que mental, aux invo-

cations près; d'un idéal enfin, qui était familier à toutes les consciences, et sur lequel la vie tout entière pouvait se modeler. Avec de pareilles données, fournies par l'antiquité même, il est possible de recomposer cet idéal moral ; et nous ne croyons pas nous écarter de l'histoire positive en rassemblant ici les traits qui caractérisaient aux yeux des Grecs le parfait adorateur de Némésis.

Avant tout, ce qui distinguait ce personnage idéal, c'était la piété, ou plutôt une certaine piété, dont l'humilité et la crainte composaient l'essence. Socrate n'eût pas réussi à le convaincre que les dieux nous aiment; et on n'aurait pas eu moins de peine à lui faire admettre qu'il faut les aimer. Mais il croyait que rien ne leur est plus odieux que l'orgueil, et il s'efforçait d'être humble pour ne pas encourir leur colère. Il se disait sans cesse : « Songe que tu es « mortel[1].... Rien n'est si misérable que l'hom« me[2].... » pensées qui s'associaient dans son esprit à l'idée de la toute-puissance et de l'immortalité des dieux. Il redoutait si fort de paraître irrévérencieux à l'égard des choses saintes, que les objets de certains cultes étrangers avaient eux-mêmes une part dans sa vénération. Il se

1. Μέμνησο θνητὸς ὤν.

2. Οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο. (Homer., *Odyss.*, XVIII, v. 130.)

serait fait scrupule de parler inconsidérément du bœuf Apis, et la religion égyptienne avait des mystères qu'il eût craint de révéler [1]. En général, il croyait la divinité moins touchée des hommages que des soins qu'on prend pour ne pas lui déplaire, et des hymnes que du silence [2]. Comme elle dispose seule de l'avenir, jamais il n'osait prédire que telle ou telle chose n'arriverait point [3]. Se taire à propos, ne parler jamais des dieux qu'avec réserve, ne pas compromettre leurs noms dans des parallèles messéants, même avec d'autres dieux [4], prendre garde surtout de les offenser par l'apparence d'un blâme, et dénaturer plutôt une légende accréditée que de paraître les réputer faillibles [5], c'était la règle de son langage jusque dans l'abandon des entretiens familiers.

Il savait par l'exemple de Niobé que les dieux tiennent à honneur d'être heureux et de passer pour tels : aussi se gardait-il bien de se prévaloir d'aucun avantage ou de se féliciter d'aucun succès. Il ne tirait vanité de rien, à moins que par inadvertance, et alors il se hâtait d'implorer le pardon de la divinité, principalement de la Jalousie ou d'Adrastée-Némésis. Venait-on à le louer avec excès, on le voyait aussitôt changer

1. V. Herodot., II, 65, et pass.
2. V. Plat., *Alcibiad. II*, pag. 149, édit. Stallbaum.
3. Theogn., v. 659.
4. V. Plat., *Conviv.*, 195 A.
5. V. Pindar., *Olymp.*, I, 75 sqq.

de visage; il s'emparait précipitamment de la parole, comme s'il eût voulu couvrir le bruit de l'éloge, et l'empêcher d'arriver à l'oreille des dieux : c'était pour énumérer ses maux passés et présents, auxquels il affectait d'opposer le calme heureux de l'Olympe[1]. « Attendez ma « mort, » disait-il encore à ceux qui lui adressaient quelque compliment flatteur : « alors « seulement vous pourrez juger si je fus heu- « reux[2]. » Il s'interdisait les transports de l'espérance comme ceux de la joie[3]; et ce qu'on racontait d'Œdipe, exaucé des dieux pour son malheur, lui apprenait à être circonspect jusque dans ses prières[4].

Prêt à tous les revers et prompt à s'y résigner, modeste et tremblant dans les succès, il appelait les uns et les autres des présents des dieux : c'est tout ce qu'il en disait[5]. L'excès de la plainte lui semblait présomptueux chez un mortel comme celui de la joie[6]; et il n'avait garde de faire repentir les dieux de leurs bien-

1. V. Hom., *Od.*, IV, 74 sqq.

2. V. Herodot., I, 32; Chilon. ap. Demetr. Phaler., *VII Sap. Apophthegm.*

3. V. Theogn., v. 637; Pindar., *Pythic.*, II, 90; poet. ap. Stob., *Floril.*, CVIII, 23.

4. Plat., *Alcibiad. II*, pag. 138 C, édit. Stallbaum.

5. Theogn., v. 446. Cf. *Hom. Hymn. Cerer.*, v. 147; Biant. ap. Stob., *Floril*, III, 79.

6. V. Sophocl., *Elect.*, v. 1171 sq. — C'est encore en vertu du même principe que la sagesse grecque condamnait les ressentiments implacables (Arist., *Rhet.*, II, 21, 2).

faits en les importunant de sa reconnaissance. Heureux ou malheureux, il avait soin de se montrer toujours le même; et s'il eût osé former des vœux, il aurait demandé au Ciel de le maintenir jusqu'à la mort entre l'état où l'on n'a plus rien à perdre, et celui où il ne reste rien à souhaiter. De toutes les menaces du Sort, aucune ne lui paraissait plus à craindre que ces faveurs prolongées qui font croire à sa constance. Le bonheur l'effrayait, d'abord parce qu'il le jugeait aussi difficile à supporter que la peine [1]; puis, il se demandait avec inquiétude si la divinité ne l'élevait pas pour le précipiter de plus haut [2]. Entendait-il la Fortune heurter à sa porte coup sur coup [3], il allait jusqu'à se dépouiller lui-même de quelque objet favori : c'était, disait-il, afin d'apaiser les dieux, qui, sans doute, étaient irrités contre lui, car ils le comblaient de biens.

Redoutant toujours pour lui-même tous les malheurs, il se faisait une loi, non-seulement de respecter l'adversité d'autrui [4], mais encore d'y compatir [5]. Il était plein de vénération pour la mémoire des morts, pensant à l'heure inévitable qui lui donnerait droit aux mêmes hommages. Ses esclaves trouvaient en lui un bon maître, qui croyait acquérir un titre à la faveur

1. Eurip., *Suppl.*, v. 124.
2. Eurip., Fragm. 859, éd. Didot.
3. Æschyl., *Agam.*, v. 1333.
4. Thales ap. Demet. Phaler., *VII Sap. Apophthegm.*
5. V. Herodot., I, 86.

des dieux en exerçant avec douceur son autorité [1].

Le faste lui faisait peur [2]; il se souvenait des Prœtides, et ne voulait pas être mieux logé que les dieux [3]. Sa table était frugale : la satiété, disait-il, fait plus de victimes que la faim [4]. A ceux qui trouvaient son ajustement trop simple, il répondait que les mortels doivent laisser le luxe à la divinité [5]. La tête ordinairement penchée en avant, les yeux fixés sur sa poitrine [6], comme s'il eût voulu compter les battements de son cœur, les bras immobiles, même en parlant [7], il semblait tout occupé de surveiller ses propres pensées, et de prévenir en lui tout mouvement désordonné, qui aurait pu attirer le regard soupçonneux et clairvoyant des immortels [8].

Il ne prenait aux affaires de l'État que la part d'un citoyen qui craint les honneurs. Il avait ses raisons pour aimer la médiocrité : et l'éloge qu'il en faisait à tout propos [9] avait dans sa bou-

1. V. Æschyl., *Agam.*, v. 950 sqq.
2. V. Æschyl., *Agam.*, v. 946.
3. V. Pherecyd., Fragm. 24 (*Histor. Græc. fragm.*, éd. Didot, t. I).
4. Theogn., v. 605. (Théognis parle d'ailleurs au figuré.) — Notons à ce sujet qu'on trouve peu de traces, dans la littérature grecque du bon temps, de morts ou même de maladies causées par la débauche.
5. Eurip. ap. Stob., *Floril.*, XXII, 8.
6. Voir les figures de Némésis.
7. V. Chilon. ap. Diog. Laert., I, 70.
8. On demandait à Thalès si l'homme peut cacher aux dieux ses fautes : « Non, » répondit-il, « pas même ses mauvaises pensées. » (Diog. Laert., I, 36.)
9. Voir particulièrement les chœurs des tragiques.

che un sens sérieux qu'il n'aurait pas dans la nôtre. Il voulait n'occuper qu'un rang médiocre dans la cité [1]. Quant aux autres, il souhaitait qu'on les mît à leur place : et tel était à ses yeux le propre d'un bon gouvernement [2]. Il approuvait l'ostracisme [3], trouvant bon que l'État fût jaloux puisque les dieux l'étaient, et ne se souciant pas d'ailleurs d'habiter la même ville qu'un homme trop heureux. Il haïssait la tyrannie par

1. Πολλὰ μέσοισιν ἄριστα· μέσος θέλω ἐν πόλει εἶναι (Phocylide).

2. Plat., *Repub.*, p. 432.

3. M. Günther, dans un programme publié à Helmstadt en 1824 (*Explanatio loci Herodotei de* θείῳ φθονερῷ), a très-bien indiqué le rapport de l'idée que nous étudions avec cette institution protectrice de la démocratie qui s'appelait *ostracisme* à Athènes, *pétalisme* à Syracuse. L'une et l'autre dérivent en effet du même principe, ce sentiment ombrageux que les Grecs désignaient selon les cas, et parfois indifféremment, par le mot de νέμεσις ou par celui de φθόνος. La diversité des lieux et le hasard des révolutions donnaient d'ailleurs à ce sentiment des formes différentes. A Athènes, c'était une défiance de l'État vis-à-vis de toute élévation périlleuse pour son équilibre. Chez le Mégarien Théognis, juge d'ailleurs partial d'une révolution qui l'avait dépouillé, c'est la haine d'une tyrannie collective, et d'autant plus brutale qu'elle est anonyme, celle de la foule. Il serait intéressant d'étudier en détail ce qu'on peut nommer le rôle politique joué dans les républiques de la Grèce par les deux sentiments que nous avons considérés seulement chez les dieux. On ferait voir, par exemple, qu'Aristide fut banni par le φθόνος, tandis que c'est la *némésis* qui fit justice d'Hyperbolus. L'histoire connue de Phidias montrerait comment il suffisait parfois d'un nom propre pour choquer la délicatesse des oreilles athéniennes. La *némésis* populaire rendrait compte des précautions infinies employées par les orateurs, lorsqu'un besoin d'apologie les conduisait à faire eux-mêmes leur éloge (voir, par exemple, Plat., *Apolog. Socr.*, pagg. 20 E et 21 A : Μὴ θορυβήσητε... μὴ θορυβεῖτε), et de certains murmures dont leurs discours, tels qu'ils nous sont parvenus, portent encore témoignage. Tout un chapitre des rhétoriques, à l'article des *Mœurs oratoires*, s'éclairerait, grâce à cette recherche, d'une lumière empruntée à l'histoire des mœurs grecques.

haine de l'Excès, qui, disait-il, en est le père[1] : la même raison lui faisait sans doute aimer la Loi, dont le nom[2] pouvait lui révéler d'ailleurs une vraie sœur de Némésis. En général, c'est à l'excès qu'il attribuait les révolutions des États, aussi bien que celles qui surviennent dans le cours des saisons et dans la santé des êtres vivants[3]. Et comme l'orgueil en est souvent le principe, il blâmait sévèrement les orateurs qui ne craignaient pas de faire briller, en toute occasion, aux yeux du peuple ébloui, les glorieux souvenirs de la délivrance nationale. Selon lui, la Grèce n'avait été dans ces journées de salut que l'instrument des dieux, irrités contre une nation impie et des monarques orgueilleux ou trop puissants[4]. « L'excès, » ajoutait-il, « a perdu « les Centaures, les Magnètes, Smyrne et Colo- « phon : il perdra notre république[5]. »

Conservait-il ces préjugés contre les efforts du génie humain, dont témoignent les plus anciennes traditions de la Grèce? L'aveu en était difficile à faire devant les chefs-d'œuvre d'Ictinus et de Phidias. On est du moins tenté d'attribuer à la même inspiration qui dictait sa conduite certains règlements qui mettaient des bornes aux complaisances de la statuaire pour

1. Sophocl., *Œdip. Tyr.*, v. 873.
2. Νόμος, de νέμω, distribuer, comme νέμεσις.
3. Plat. *Repub.*, 563 E.
4. V. Herodot.; Æschyl., *Pers.*
5. Theognis, v. 1103.

la vanité humaine [1]. « La mesure, » disait-il, « est en tout ce qu'il y a de meilleur [2]. »

Opposant sans cesse dans ses discours l'excès à la sagesse [3], il donnait à entendre par là que la sagesse consiste seulement dans la fuite de l'excès, et qu'elle a pour objet unique de prévenir tout ce que Némésis a mission de châtier [4]. De même qu'il imputait à l'excès tous les vices, il ramenait à la sagesse toutes les vertus obligatoires [5]. Maintenir son âme dans son assiette, éviter toutes les affections immodérées [6], toutes les sensations trop vives, qui déconcertent l'harmonie et le rhythme prescrits à nos pensées comme à nos démarches [7], cela se nomme indifféremment, disait-il, ou tempérance ou sa-

1. A Olympie, un athlète n'avait droit à une statue qui reproduisît ses traits qu'après avoir été couronné trois fois (Plin., *Hist. Nat.*, XXXIV, 9) ; et celle qu'il se faisait ériger alors ne pouvait dépasser la grandeur naturelle. Le triomphateur qui avait enfreint la règle en ce dernier point voyait renverser, par ordre des *Hellanodices*, le monument de sa victoire (Lucian., *Pro Imagg.*, cap. 11). Selon O. Müller (*Archæologie der Kunst*, § 87), dans la deuxième période de l'art grec (de 580 à 460 av. J.-C.), l'érection d'une statue en l'honneur d'un homme autre qu'un athlète couronné aux jeux Olympiques était encore une distinction toute spéciale.

2. Πᾶν μέτρον ἄριστον (*Cleobul.* ap. Stob., *Floril.*, tom. IV, p. 297, édit. Teubner).

3. Theognis, v. 379; Xenoph., *Cyrop.*, VIII, 1, 30; id., ib., 4, 14; id., *Agesil.*, X, 2.

4. A considérer θέμις ou μοῖρα comme une loi, σωφροσύνη en est le respect; ὕβρις, l'infraction; νέμεσις, la sanction.

5. Cf. Heraclit. ap. Stob., *Floril.*, III, 84.

6. V. Æschyl., *Sept. Theb.*, v. 186.

7. Plat., *Tim.*, 47 D.

gesse[1]. Rester à la place qui nous est assignée ici-bas, ne pas contrevenir aux lois de la nature, garder la conscience de notre humanité, adorer dans les dieux un pouvoir qui dépasse infiniment le nôtre, et dont l'assistance nous est indispensable, c'est encore la sagesse sous le nom de piété[2]. Enfin, respecter les barrières que la loi tant divine qu'humaine élève entre notre droit et le droit des autres, voir en eux des semblables et des égaux, en tant qu'assujettis, ni plus ni moins que nous-mêmes, à la nécessité de la mort et aux chances contraires de la fortune[3], obéir aux lois et à leurs gardiens, user nous-mêmes avec modération de la part d'autorité qui peut nous être dévolue, tout cela rentre dans la justice ou s'y rattache : et la justice n'est elle-même qu'une troisième forme de la sagesse[4].

Père de famille, il s'occupait avec un soin particulier de faire régner ces idées dans sa maison. Car, bien qu'il regardât la sagesse comme uni-

1. Xenoph., *Mem.*, IV, 5, 7; cf. Plat., *Phædr.*, 237 E; *Tragic. fragm.*, Anonym. fragm., CLXVI, ed. Didot; Plat., *Repub.*, 389 D et 430 E; Arist., *Ethic. Nicom.*, II, 7, 3; ib. IV, 10, ib., ib., 11 (5 et 8).

2. V. Xenoph., *Memorab.*, IV, 3, 2; Soph., *Aj.*, v. 132; cf. Æsch., *Pers.*, v. 808.

3. V. Herodot., I, 86; Eurip. ap. Stob., *Floril.*, V, 17. Cf. Lucian., *Imagg.*, 21.

4. V. Theogn., v. 377; Demosth., *Olynth.*, II, 18; cf. Plat., *Legg.*, 691 C; Archiloch. ap. Stob., *Ecl.*, I, pag. 124, éd. Heeren; Plat., *Repub.*, 389 D et 432.

versellement et absolument nécessaire, il lui attribuait pourtant une relation spéciale à la nature de la femme et à l'âge de l'enfant [1]. Selon lui, toute l'éducation devait tendre à inculquer cette vertu fondamentale, que d'ailleurs il faisait consister principalement, pour le premier âge, dans l'obéissance et le respect des parents [2]. En ce qui concerne les femmes, il la réduisait à l'observation de cinq préceptes, dont le premier, qui dominait tous les autres, regardait la chasteté, le second, la décence et la simplicité de la toilette, le troisième, les sorties hors de la maison conjugale; le quatrième interdisait d'y célébrer les mystères de la Mère des dieux et de Bacchus; le cinquième prescrivait l'économie dans les sacrifices [3]. A l'occasion, il en ajoutait un sixième emprunté à ce vers d'Euripide [4] : « Ce qu'il y a de plus beau pour une femme, « c'est de se taire, d'être sage, et de rester tran- « quille au logis. »

Telle était sa morale : en l'appelant *morale grecque*, il eût cru, quant à lui, la définir assez. Il considérait le culte mental de Némésis, et les dieux jaloux eux-mêmes [5], comme inconnus outre-mer, et la sagesse, comme un fruit de son

1. V. Jamblich., *Pythag. V.*, VIII, 41. Cf. Hyperid., *Orat. funeb.*, ed. Cobet, lin. 41; Aristoph., *Nub.*, v. 961 sqq.
2. Sophocl. ap. Stob., *Florileg.*, XLIII, 11; Plat., *Legg.*, 717 D.
3. Phintys ap. Stob., *Floril.*, LXXIV, 60, 61.
4. Eurip., *Heracl.*, 476; cf. Soph., *Aj.*, v. 293.
5. Philostrat., *V. Sophist.*, II, 5, 4 (pag. 575).

pays, qui mûrissait difficilement ailleurs. Il opposait complaisamment le luxe des Barbares à la simplicité grecque [1], leurs transports désordonnés, dans la joie et dans la douleur [2], à la noble décence dont Phidias et ses émules avaient trouvé autour d'eux les modèles, le tumulte et les cris confus de leurs formidables armées [3] au courage tranquille du peuple qui marchait au combat en chantant le péan, leur audace sacrilége à la piété qui avait fait triompher les héros de Salamine, leur abjection dans l'infortune [4] à la calme résignation enseignée par Homère et les Sages, leur férocité envers des ennemis battus et désarmés à la modération de leurs vainqueurs [5]; enfin et surtout, leur orgueil dans la prospérité, et la folle présomption de leurs espérances, à la modestie d'un Thémistocle, renvoyant aux dieux tout l'honneur d'une victoire à peine remportée, leur foi aveugle dans les ca-

1. Æschyl., *Agam.*, v. 935; Eurip., *Iphig. Aul.*, v. 74.

2. Ἀγνῶτ' ἀκούω φθόγγον ὀρνίθων, κακῷ
Κλάζοντας οἴστρῳ καὶ βεβαρβαρωμένῳ.

(Soph., *Antig.*, v. 1001.)

Voir aussi les lamentations qui terminent la tragédie des *Perses;* et comparer la réprimande adressée par Étéocle aux femmes thébaines (Æschyl., *Sept. Theb.*, v. 186). Comparer encore Sophocle, *Elect.*, v. 1171; Ménandre, *Incert. Fabul.*, fragm. 29, éd. Didot.

3. Voir le récit de la bataille de Salamine dans Eschyle : Περσίδος γλώσσης ῥόθος (v. 406).

4. V. Eurip., *Orest.*, v. 1369 sqq.

5. Herodot., IX, 79.

resses de la Fortune à la prudente défiance d'un Solon.

Il ajoutait que cette sagesse propre à la Grèce y avait été regardée de tout temps comme le fondement de toutes les vertus; et il le prouvait par l'anecdote qui suit [1] : Un jour, disait-il, nos Sages se réunirent pour convenir d'une offrande de sagesse à faire au dieu dont l'oracle est à Delphes. D'un commun accord, ils choisirent deux maximes qu'on peut lire encore à l'endroit où ils les ont gravées. L'une est *Rien de trop*, et l'autre, ce fameux *Connais-toi toi-même*, que Socrate, en se l'appropriant, interpréta depuis à sa guise, mais que nous continuons, nous autres, à entendre comme une remontrance à l'adresse des présomptueux [2]. Modération et modestie, tel est donc le sens de la double devise adoptée par nos Sages pour résumer à jamais notre morale : or ces deux vertus ne

1. Plat., *Protag.*, 343 A; *Hipparch.*, 228 E; *Charmid.*, 164 D sqq. Cf. Pausan., X, 24, 1; Plutarch., *De Inscript.* Ει, 2. — Voir M. A. Garnier, *Histoire de la Morale*, 1er Mémoire, dans les *Séances et Travaux de l'Acad. des Sciences morales*, tom. XXVII, pag. 442.

2. C'est en ce sens qu'Auguste dit à Cinna (act. V, sc. 1) : « Apprends à te connaître et descends en toi-même » (v. Æschyl., *Prometh.*, v. 309; Schol. Plat., *Phileb.*, 48 C; Stob., *Floril.*, XXI, 14; V, 116; cf. id., ib., XXI, 1, 4, 6, 7, 12, 13, 15 et pass.; XXII, 11) : précepte de sagesse, selon Platon (*Charmid.*, 164 D), qui explique par là le choix des Sept Sages; de modération, selon Sotadès (ap. Stob., *Floril.*, XXII, 26); cf. Plat., *Alcibiad. I*, 133 C; Heraclit. ap. Stob., *Floril.*, V, 119. La modération n'est d'ailleurs elle-même qu'une règle de sagesse (Eurip. ap. Stob., LXXIV, 18). — Pour ce qui concerne l'origine des deux maximes en question, voir plus bas l'Appendice, nº V.

sont elles-mêmes que la sagesse sous d'autres noms, ou encore, deux manières d'adorer Némésis.

La morale qui se définissait ainsi elle-même, c'est à nous, s'il se peut, de la caractériser maintenant. Nous l'essayerons en disant qu'elle conclut les devoirs de l'homme des limites assignées à sa condition. Son point de départ, c'est que l'homme est borné; son précepte essentiel, c'est qu'il doit savoir se borner; d'où cet adage si souvent répété, qui exprime parfaitement le rapport du principe à la conséquence : « Mortel, « pense en mortel. » Par cette déduction, les maximes prescrites au libre arbitre de l'homme se trouvent ramenées à la même origine que les contraintes imposées à sa faiblesse, à savoir un partage, d'abord idéal, éternel comme une vérité nécessaire, par conséquent antérieur et supérieur aux dieux mêmes; puis réalisé ici-bas par leur initiative, et maintenu par leur providence; enfin menacé par la liberté humaine, mais recommandé à son respect, et restauré au besoin par l'intervention ou vengeresse, ou seulement réparatrice, de Némésis-Adrastée. En ce sens, Némésis, Dicé, les Érinnys, la justice, la jalousie, ne sont que des agents divers d'une même loi, la loi immuable de répartition et d'équilibre, destin et devoir à la fois, qui règle en même temps le sort des êtres et leurs obligations. Et

c'est ainsi qu'au culte des dieux jaloux il a été nécessaire de rattacher l'enseignement de la théologie grecque touchant le devoir et la vertu.

Originale et irréprochable, exquise et solide, bonne à tous et propre à la Grèce, telle est, au fond, la sagesse dont cette doctrine propose l'idéal. Séparons-en ce que l'anthropomorphisme y a mêlé d'erreurs et de craintes superstitieuses : ce qui reste est digne à jamais d'admiration et d'étude. Cette morale condamne presque tout ce qu'il faut condamner : elle enseigne l'humilité, la piété, la modération, l'équité, la tempérance ; elle justifie la plupart des devoirs par les raisons les plus ingénieuses, et les rattache à un principe élevé, celui de la subordination de l'homme à la divinité. Voilà, certes, une excellente sagesse : mais est-ce là toute la vertu ? Non, sans doute ; et ce n'est point même la seule vertu qu'ait connue la Grèce : les grandes choses dont son histoire est remplie ne sont pas le fait d'une nation qui n'aurait su qu'adorer Némésis.

La morale liée à ce culte, et qui se confondait aux yeux des Grecs avec la morale religieuse elle-même, était donc incomplète, au point de vue même du peuple auquel elle était destinée. La philosophie ne fit à son tour qu'ordonner et classer différemment les éléments déjà connus de l'art de vivre, donner plus d'autorité ou de rigueur à certains préceptes, modifier, enfin, la

hiérarchie des devoirs. D'où venait donc à la Grèce cette autre morale, distincte de la morale religieuse, et sans rapport avec elle? Elle était certainement fort ancienne. La belle place qu'Homère et Hésiode font déjà dans le cœur de leurs héros au sentiment de l'honneur; le nom, également homérique, et parent de celui du dieu de la guerre, donné à la vertu (ἀρετή); l'antique excellence du nom d'homme (ἀνήρ, *vir*); l'emploi d'un mot qui en dérive pour désigner une vertu entièrement étrangère au culte de Némésis, le courage (ἀνδρεία) : tous ces indices nous reportent à une tradition dont l'antiquité déjoue toute recherche. Cette tradition, qui met au premier rang des qualités de l'âme l'honneur et le courage, qui fait de la force la base du mérite moral, qui enseigne à l'homme à se respecter lui-même et à rougir du mal jusque dans l'ombre, qui, enfin, donne le pas à la vertu de l'âge mûr et de la virilité sur celle de la femme et de l'enfant, sera-ce nous faire trop d'honneur que de la revendiquer pour notre race européenne, qui a régné par elle sur le monde idolâtre, et par elle, sans doute, est prédestinée à régner encore sur l'univers chrétien?

Mais, pour rester dans le passé et ne considérer ici que la Grèce, qui ne voit que, si ces idées ont été le vrai fondement de sa grandeur, cette éducation toute généreuse ne lui aurait pourtant point suffi, ni pour sa gloire, ni pour notre édi-

fication. Un exemple resterait à donner ici-bas, quelque chose manquerait à nos souvenirs, à l'équilibre de l'histoire, et, pour ainsi dire, à la figure du passé, si le nom de la Grèce ne rappelait que les premiers efforts du génie et de l'héroïsme européens. Ce nom rappelle une harmonie, un tempérament unique, fait d'indépendance et de discipline, de prudence et de générosité, des qualités d'Achille et de celles d'Ulysse, ce double idéal de l'hellénisme naissant : et cet instinct complexe qui enseignait à la fois au peuple grec la liberté et la règle, qui inspirait ses législateurs et ses artistes, lui faisait rencontrer la grâce sur tous les chemins du beau, était l'âme de ses institutions et de sa politique, qui corrigeait Platon, le plus libre des génies, par Aristote, le plus grand des génies méthodiques, faisait aussi que ce peuple héroïque était en même temps un peuple religieux, et joignait à des vertus sublimes ces vertus nécessaires qui sont la sagesse et l'humilité.

TROISIÈME ET DERNIÈRE PÉRIODE

OU

PÉRIODE PHILOSOPHIQUE.

La période qu'il nous reste à parcourir est celle de la décadence du culte des dieux jaloux. Les causes principales de cette décadence paraissent être la concurrence, les attaques et les emprunts de la philosophie, qui, d'une part, ruine le préjugé anthropomorphique, tant en le réfutant qu'en y substituant ses propres conceptions, et, de l'autre, s'empare pour elle-même de la morale que le siècle de Pindare et d'Hérodote y avait rattachée. La déesse Némésis n'en continue pas moins à être adorée. Mais l'oubli de ses véritables attributions, comme aussi le divorce consommé dès lors entre la religion et la morale, ôtent à ce culte toute signification sérieuse : en Grèce même, il ne fait plus que végéter, et, transporté à Rome, y demeure toujours un culte étranger ; la mémoire des érudits reste seule fi-

dèle, avec la routine de la superstition, au dogme antique de la jalousie divine.

Le nom de Socrate marque pour nous le début de cette troisième période. Néanmoins nous ne négligerons pas de jeter un coup d'œil en arrière sur le travail des écoles qui ont précédé ce grand réformateur : travail que nous avons dû laisser dans l'ombre jusqu'ici, pour ne pas mêler à l'histoire de la religion grecque celle d'un mouvement philosophique qui en demeura ordinairement indépendant et distinct.

CHAPITRE PREMIER.

COUP D'OEIL RÉTROSPECTIF SUR LA QUESTION DE L'ORIGINE DU MAL DANS LES ÉCOLES ANTÉRIEURES A SOCRATE.

Des deux parties, l'une métaphysique, l'autre morale, dont se compose, ainsi qu'on a pu le voir, la doctrine de la jalousie des dieux, la première, au fond, se réduit à une explication de l'existence du mal. Dans ce système, le mal métaphysique, c'est-à-dire l'imperfection nécessaire, est expliqué par la limitation primitive (μοῖρα). Le mal physique dérive en partie de la même cause, en partie des rigueurs, soit arbitraires et dictées par les passions, soit fondées en justice, de la divinité envers les hommes. Le mal moral enfin consiste essentiellement dans l'effort téméraire et sacrilége de l'homme pour franchir les barrières prescrites à son activité par la Providence. On peut donc dire, en résumé, que la source de tous les maux humains selon la religion grecque, c'était la rivalité des dieux et des hommes.

L'étude que nous avons entreprise resterait incomplète, si nous ne recherchions comment la philosophie grecque a résolu de son côté le même problème. En effet, si elle finit par avoir raison de la théologie sur ce point comme sur les autres, la concurrence qu'elle lui fit, en répondant autrement qu'elle à la même question, dut évidemment contribuer pour une bonne part à cette victoire.

Le problème du mal a reçu jusqu'ici de la philosophie trois solutions principales. La plus simple n'est, à vrai dire, qu'une tautologie : en faisant du Mal un principe coéternel à celui du Bien, les dualistes se dispensent d'en éclaircir l'origine. A cette même question : Pourquoi le mal existe-t-il ? une autre école répond par cette fin de non-recevoir : Pourquoi n'existerait-il pas? Si, pour les dualistes, le problème du mal se résout par une affirmation pure et simple du fait à expliquer, pour les panthéistes, la question même n'a pas de raison d'être. Restent les philosophes qui croient à la providence d'un dieu distinct du monde, unique et tout-puissant : concilier la justice et la bonté qu'ils lui attribuent avec l'existence du mal, c'est la tâche qu'ils se proposent, c'est l'œuvre de l'optimisme. La philosophie grecque n'en vint à cette dernière solution qu'après avoir fait l'épreuve des deux autres : si bien qu'il suffit de parcou-

rir son histoire jusqu'à Socrate et Platon, pour se faire une idée exacte des erreurs de l'humanité sur le point qui nous importe.

La plus ancienne secte de philosophes que la Grèce ait produite, la secte physicienne d'Ionie, partie de la considération de l'univers, en était arrivée du premier coup, avec Thalès, à réduire tous les éléments à un seul. Cette école téméraire et grossière à la fois, qui ne connaissait d'autre base scientifique que les données des sens, ni d'autre méthode que l'hypothèse, n'était capable à l'origine ni de poser, ni, à plus forte raison, de résoudre une question métaphysique. Si une sorte de dualisme paraît s'y être introduit de bonne heure, l'impossibilité, bientôt reconnue, de rapporter à un seul élément l'existence de tout ce qui se voit et se touche ici-bas, fut certainement la seule raison de cette infidélité à l'enseignement de Thalès. C'est ainsi qu'Anaximandre, à côté de la matière indéterminée où il voulait ramener l'origine de toutes choses, prit sur lui de faire une place dans le monde au mouvement, sans lequel il désespérait d'expliquer la production. Il y distinguait aussi des contraires : mais rien ne prouve qu'il rangeât le bien et le mal dans cette catégorie. De même, si Anaximène, qui vint ensuite, fit du froid qui condense les corps, de la chaleur qui les dilate, les conditions de la génération, un tel

système rappelle, à la vérité, le dualisme des théogonies, mais n'a rien de commun avec celui qui nous intéresse, et que nous chercherions en vain dans l'école ionienne jusqu'au temps d'Héraclite. La solution panthéiste est la seule qu'on puisse prêter avec quelque vraisemblance aux devanciers de ce philosophe [1].

Mais sans doute la tradition, si répandue bien que suspecte [2], des larmes d'Héraclite, vient de ce que, le premier, il osa poser et résoudre la question, sur laquelle nous avons vainement consulté ses prédécesseurs. Nous voyons du moins qu'il assignait pour empire au mal la région sublunaire [3], c'est-à-dire la nôtre : et, tout en admettant, avant Anaxagore, un principe intelligent que d'ailleurs il confondait encore avec le feu, avant Empédocle, quoi qu'en ait dit Aristote [4], il paraît avoir représenté le monde comme le théâtre d'une lutte incessante entre deux agents opposés, la guerre et la concorde [5] : tels étaient les deux moteurs du fatal et perpétuel

1. V. Aristot., *De Anima*, I, 5; Diog. Laert., I, 27; Stob., *Ecl.*, I, 56. — Les textes dont l'autorité confirme cette analyse et les suivantes se trouvent, pour la plupart, dans un recueil auquel nous renvoyons une fois pour toutes : *Historia philosophiæ Græcæ et Romanæ ex fontium locis contexta*, par Ritter et Preller, 2e édit. Nous nous sommes servi aussi, le plus qu'il a été possible, de la *Réfutation des hérésies* du prétendu Origène, comme d'une source où l'on peut puiser quelques renseignements nouveaux, sinon toujours bien sûrs.

2. Vid. Mullach, *Philos. Græc. fragm.*, pag. 331.

3. *Refut. omn. hæres.*, I, 4.

4. Aristot., *Metaphys.*, I, 4.

5. Diog. Laert., IX, 8; *Refut. omn. hæres.*, I, 4.

écoulement dont il faisait l'état même de l'univers. Mais ce dualisme apparent se résolvait, en dernière analyse, dans un véritable panthéisme : tous les contraires, y compris le bien et le mal, venaient, d'après Héraclite, se confondre au sein de la divinité, assimilée elle-même au monde, son ouvrage [1].

On peut dire que le système d'Héraclite résume tout l'enseignement des philosophes ioniens, y compris le scepticisme, que les sophistes devaient en tirer. Celui d'Anaxagore semble provenir au contraire d'un effort pour rompre avec les traditions de cette école matérialiste. Anaxagore excluait également du gouvernement de ce monde la fortune et la fatalité qu'il appelait un mot vide de sens [2]. S'il n'admettait pas la création, il croyait du moins à l'organisation de la matière par un second principe, l'intelligence, qui ne participait en rien du premier [3]. En persistant dans cette voie, il semble qu'il aurait dû amener le dualisme à ce compromis avec l'optimisme dont la doctrine du *Timée* offre un si bel exemple. Mais il resta en chemin, si l'on en croit Platon [4], faute d'avoir su suivre

1. *Refut. omn. hæres.*, IX, 9, 10.

2. Plutarch., *De Placit. philos.*, I, 29; Alexand. Aphrodis., *De Fato*, 2 (ap. Preller).

3. Anax. ap. Simplic., foll. 33 B, 35 A (ap. Preller, n. 53).

4. Vid. Plat., *Phædon.*, pag. 98 B; conf. Aristot., *Metaphysic.*, A, 4; Eudem., ap. Simplic., *Physic.*, fol. 73 B (ap. Preller, n. 53, not. *d*, edit. sec.).

l'idée nouvelle qu'une heureuse inspiration lui avait fait rencontrer.

Un philosophe de la même école et presque du même temps, Diogène d'Apollonie, faisant de l'air ce qu'Héraclite avait fait du feu, l'élément unique, et en même temps la matière de toute intelligence, proclamait également, et peut-être avec plus de force qu'Anaxagore, la nécessité de recourir à une Providence pour expliquer l'ordre merveilleux qui règne dans l'univers [1].

Ces louables inconséquences du matérialisme ionien ne se renouvelèrent plus après Anaxagore et Diogène. Nous voyons même un des derniers représentants de l'école physicienne, cet Archélaüs qui transporta la philosophie ionienne à Athènes, qui fut le disciple d'Anaxagore, et qu'une tradition donnait pour maître à Socrate [2], retirer à l'intelligence [3] l'organisation du monde qui lui avait été attribuée, bien qu'obscurément, par Anaxagore. En même temps, il préludait au triste enseignement des adversaires de son illustre élève, en avançant que la distinction entre le juste et l'injuste est fondée, non sur la nature, mais sur la loi [4]. Hippon alla plus loin encore : avec lui, l'école

1. Οὕτω διακείμενα ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα (Diogen. Apollon. ap. Simplic., fol. 32 B ; ap. Preller, n. 63). C'est la formule même de l'optimisme.

2. Diog. La., II, 16 (ap. Preller, n. 69).

3. Stob., *Ecl.* I, pag. 56, ed. Heeren.

4. Diog. La., II, 16 (ap. Preller, n. 72).

d'Héraclite aboutit à l'athéisme et au matérialisme purs.

Une analogie sensible de principes et de conclusions nous autorise à rapprocher de la doctrine ionienne un système moins ancien, celui de Leucippe et de Démocrite. Reconnaître comme principe directeur du monde la fatalité, c'est-à-dire un pouvoir indifférent au bien des êtres, c'est lever le seul obstacle que rencontre l'explication du mal, la difficulté d'en accorder l'existence avec les attributs moraux de la Providence ou du Créateur. Par là, l'enseignement de Démocrite était purement [1] panthéiste. D'ailleurs, il ne refusait pas de reconnaître pour mal ce que nous nommons ainsi [2]. En regard de l'erreur ou de ce qu'il appelait la connaissance obscure, originaire des sens, il mettait la connaissance légitime, qui vient de la raison [3]. Et de même, à la souffrance, il voulait qu'on opposât l'imperturbable tranquillité [4] d'une âme bien réglée et maîtresse de ses impressions (εὐθυμία) : origine probable du rire perpétuel que lui attribue une légende

1. V. Preller, n. 81, not.

2. Τὰ μὲν (εἴδωλα) εἶναι ἀγαθοποιά, τὰ δὲ κακοποιά (Sext. Empiric., *Adv. Mathemat.*, IX, 19; ap. Preller, n. 88).

3. Democrit. ap. Sext. Empiric., *Adv. Mathem.*, VII, 139 (ap. Preller. n. 89).

4. Diog. La., IX, 45 (ap. Preller, n. 90).

d'une antiquité douteuse [1]. Il n'expliquait donc pas le mal : il enseignait seulement à y résister ; et les règles qu'il donnait pour y parvenir étaient les seuls préceptes compatibles avec la fausse et désolante métaphysique dont il fut le promoteur : à supposer, du moins, qu'il puisse rester une place pour une morale quelconque dans un système qui n'en réserve aucune à la liberté. Démocrite avait écrit cependant sur la vertu [2]. Par une autre inconséquence qui serait plus étonnante encore si elle était prouvée, cet athée, dit-on, faisait honneur aux dieux de tous les biens départis aux hommes, en rejetant sur ceux-ci la responsabilité de tous les maux qui leur arrivent [3].

L'école pythagoricienne commença sans doute comme celle d'Ionie par tout ramener à l'unité. Seulement, au lieu de chercher l'unité dans la nature, comme Thalès, elle la prit dans la raison. Versée dans la connaissance des nombres et de leurs propriétés, habituée par l'étude des sciences exactes à tout simplifier au moyen de l'arithmétique, elle en vint à considérer la *monade*, origine de tous les nombres, tantôt comme l'élément, soit au figuré, soit même au propre,

1. M. Mullach (loc. cit.) assigne une date relativement récente à cette tradition, comme à celle qui concerne Héraclite.

2. Cicer., *De Finibus*, V, 29.

3. Stob., *Ecl.* II, 9 ; pag. 408, éd. Heeren ; Mullach., op. cit. (Democr., fragm. 13).

tantôt comme le principe de toute réalité. L'espèce de vertige ou d'ivresse qui s'empare facilement des esprits adonnés à l'abstraction lui fit franchir tous ces degrés, et d'une vue ingénieuse et vraie la précipita dans l'absurdité. D'ailleurs, il est difficile de dire aujourd'hui si elle avait commencé par être sage, ou si elle le devint avec le temps. L'histoire positive et chronologique ne commence guère pour cette école qu'au temps de Philolaüs, qui était presque contemporain de Socrate. Aussi ne savons-nous quelles dates assigner aux doctrines diverses que les témoignages anciens lui attribuent. Tout ce que nous pouvons dire avec certitude, c'est que, à la considérer dans son ensemble, la philosophie pythagoricienne offre deux réponses différentes à la question qui nous occupe.

L'une de ces solutions, qui pourrait bien être la plus ancienne, si nous en croyons l'assertion d'Aristote[1], faisait du bien le caractère de l'unité, et assimilait au mal, personnifié quelquefois dans un génie (δαίμων) malfaisant, ce que l'école appelait la *dyade indéfinie*[2]. Du concours de la monade jouant le rôle de cause et de la dyade prise pour matière, sortait le monde[3], dont la formation se trouvait être par là identique à celle des nombres. Le mal y tenait une

1. Arist., *Metaph.*, N, 4.
2. Stob., *Eclog.*, I, pag. 58, éd. Heeren.
3. Diog. La., VIII, 25. Cf. Arist., *Metaph.*, A, 5.

place nécessaire à l'ordre général, et ne pouvait absolument en être éliminé [1]. Cette théorie, assez voisine de celle du *Timée* pour avoir donné lieu à Timon de Phlionte d'accuser Platon de plagiat [2], devait peut-être elle-même son origine première au maître de Pythagore, Phérécyde, qui passait pour avoir fait du bien suprême l'attribut du premier générateur [3].

D'autres pythagoriciens professaient un pur panthéisme. Pour ceux-ci, comme pour les précédents, l'unité cessait d'être une abstraction numérique et devenait un principe fécond et vivant, pour tout dire, un Dieu. Mais perdu dans le monde, en tant qu'âme universelle [4], ce Dieu, destitué de providence en même temps que de personnalité, animait l'univers sans le diriger. Il fallait que l'harmonie intervînt pour y maintenir l'ordre : l'harmonie, c'est-à-dire un arrangement factice, indépendant de tous rapports essentiels : par exemple, si telle âme, à tel moment de son existence, entrait dans tel corps et s'y fixait pour un temps, ce n'était point que sa nature éternelle le voulût ainsi : l'union passagère de ces deux substances différentes ne venait pas d'une affinité, mais d'une prédestination qui, elle-même, ne procédait point de

1. Theophr., *Metaphys.*, 9 (ap. Preller, n. 110).
2. Mullach, op. cit., pag. 89 (Timon, vv. 68-70 et nott.).
3. Arist., *Metaph.* N, 4 (passage qui renferme une histoire sommaire de la question du bien et du mal).
4. Cic., *De Nat. Deor.*, I, 11.

la nature, ni par conséquent de la divinité, mais d'une loi distincte de l'une et de l'autre, à savoir la nécessité [1]. C'est dire que ces pythagoriciens, ainsi que la plupart des physiciens d'Ionie, se dispensaient d'expliquer l'existence du mal.

La secte pythagoricienne ne refusait pas d'ailleurs, on l'a vu, de reconnaître le mal pour ce qu'il est, ni de lui attribuer ici-bas la place qui lui appartient. En effet, les philosophes de cette école se proposaient, non-seulement, comme ceux d'Ionie, de remonter au principe des choses, mais encore de rendre compte par les nombres de toute réalité. Ils prétendaient y réussir au moyen d'une liste de contraires qui portait en tête, d'une part l'unité, de l'autre la pluralité. Le bien et le mal y figuraient; et Aristote en fait même les caractères essentiels des deux séries opposées que comprenait cette énumération [2]. Les pythagoriciens n'éliminaient donc point le mal de leurs spéculations : ils savaient embrasser par la raison l'unité où tout se perd, se confond et s'efface; mais ils ne fermaient pas les yeux aux contradictions que l'esprit aperçoit tout d'abord dans les choses. De là ce dualisme, qui n'expliquait rien sans doute, si ce n'est aux yeux de ses auteurs, mais

1. Philol. ap. Stob., *Ecl.*, I, p. 458; Diog. La., VIII, 85 (ap. Preller, n. 106). Cf. Herm. ap. Stob., *Ecl.*, I, pagg. 1072, 1073.

2. Aristot., *Ethic. Nicomach.*, I, 6.

qui, du moins, tenait compte de tout : dualisme, d'ailleurs, purement subsidiaire[1] chez la plupart à la doctrine panthéiste dont nous venons de parler. C'est ce que prouve leur théorie du pair et de l'impair, qu'ils opposaient l'un à l'autre dans leur liste de contraires, qu'ils se représentaient, à plus forte raison, comme distincts et incompatibles, à ne voir que notre monde, mais dont la réunion caractérisait néanmoins pour eux l'unité, désignée autrement dans leur langage par le nom singulier de *nombre pair-impair*, comme jouissant de la propriété, dans la suite d'additions d'où provient la série des nombres, de produire alternativement par son accession des nombres de ces deux espèces[2]. Si l'on se rappelle que, pour les pythagoriciens, l'unité est Dieu[3], que le pair et l'impair sont associés dans leur double liste, l'un au bien, l'autre au mal, on reconnaît au fond de ce sophisme étrange la véritable réponse d'une partie, au moins, des pythagoriciens à la question de l'origine du mal : cette réponse est celle du panthéisme, d'un panthéisme savant et raffiné, que l'on croirait même, d'après certaines formules, emprunté à telle école de nos jours : témoin cette opinion pythagoricienne, rapportée par Aristote, que le

1. Κατὰ τὸν δεύτερον λόγον. Eudor. ap. Simplic. ad Arist., *Physic.*, fol. 39 A (ap. Preller, n. 109).

2. Theon Smyrn., I, 5, pag. 30 (ap. Preller, n. 103). Cf. Philol. ap. Stob , *Ecl.*, I, pag. 456 (ap. Preller, ibid.).

3. Eudor., loc. cit.

meilleur et le plus beau ne sauraient être en Dieu, attendu que le germe ne peut avoir la perfection de l'être développé[1]. Ainsi le pythagorisme, si différent du matérialisme ionien, ne savait pas résoudre autrement que lui la question dont nous faisons l'histoire : et peut-être sa conclusion sur ce point ne s'éloignait-elle pas sensiblement de celle d'Héraclite.

A le considérer maintenant comme une secte religieuse voisine de l'orphisme, avec lequel il se confondit de bonne heure, le pythagorisme réclame encore de nous quelque attention. Très-attachés aux pratiques du culte national, les pythagoriciens avaient cependant une théologie particulière qui se séparait, sur plusieurs articles, de l'anthropomorphisme traditionnel. On disait que Pythagore, descendu aux enfers, avait vu Homère et Hésiode punis de divers supplices, pour avoir mal parlé des dieux[2]. Le mythe de Prométhée, et les autres fables où des dieux jaloux de l'homme le poursuivaient de leur colère, ou se faisaient un jeu d'abuser son faible esprit, étaient certainement au nombre des blasphèmes reprochés à ces deux poëtes : car, disait Philolaüs, « le mensonge et l'envie appartiennent à la « nature indéterminée, inintelligente et irrai- « sonnable[3]. » Selon la théologie orphique et

1. Arist., *Metaph.*, Λ, 7 ; cf. N, 4.
2. Hieronym., ap. Diog. La., VIII, 21.
3. Philol., ap. Stob., *Eclog.*, I, 1, p. 8 (ap. Preller, n. 104).

pythagoricienne, le malheur des hommes, imputable à eux seuls, n'était que la réparation des fautes commises par eux dans une existence antérieure. La terre était un lieu d'expiation : en conséquence, le malheur même changeait de nom et devenait un bien : « C'est un bien que les souf- « frances, un mal que les plaisirs, » disaient, si l'on en croit Jamblique[1], les pythagoriciens : « on est ici-bas pour être châtié, il faut qu'on « le soit ; » et tel paraît être, en dépit d'une tradition de contre-sens qui remonte à Cicéron[2], le vrai motif de la fameuse interdiction du suicide rappelée dans le *Phédon*, où elle est attribuée à l'enseignement des mystères. Cette théorie pessimiste de la vie humaine avait commencé sans doute par être propre à l'orphisme : il est sûr du moins qu'elle ne fut pas commune à tous les pythagoriciens. En effet, quelques-uns de ces philosophes croyaient l'homme capable de réaliser dans sa vie l'union du plaisir et de la vertu, pourvu qu'il eût soin de maintenir les facultés de son âme dans la hiérarchie prescrite[3]. Jamblique prétend même que Pythagore enseignait l'art de la vie heureuse, et en faisait consister

1. Jamblich. *Pythag. Vita*, XVIII, 85. Une théorie analogue se trouve dans les fragments hermétiques (Stob., *Ecl.*, I, pagg. 946 et 950 sqq.).

2. Cic., *De Senectute*, c. 20 : « Vetatque Pythagoras injussu imperatoris, id est Dei, de præsidio et statione vitæ decedere. » Cf. Plat., *Phæd.*, 62 B. — Cicéron a été évidemment trompé par le double sens du mot φρουρά qu'on retrouve dans ce passage, où il ne signifie pas *poste*, mais *prison*.

3. Aresas Lucan. ap. Stob., *Ecl.*, I, pag. 848 sqq.

la méthode principalement dans la fuite des excès[1].

On voit à quelle multiplicité de doctrines s'appliquait cette appellation commune de *pythagorisme :* contentons-nous d'avoir indiqué, sans prétendre les ramener à un certain nombre de systèmes, celles qui se rapportent spécialement à notre sujet.

Le pythagorisme avait fait de l'unité le principe des choses : l'école d'Élée prétendit y enfermer toute l'existence. Les pythagoriciens avaient spéculé, pour ainsi dire, en vue du monde réel : leur philosophie n'était qu'une subtile et chimérique théorie de l'univers. Détournant leurs regards de tout objet déterminé, les éléates s'isolèrent dans la contemplation de l'*être en soi*, c'est-à-dire de l'être considéré hors de tout ce qui est. Une école aussi dédaigneuse de l'expérience ne pouvait accorder la moindre attention à ce que l'homme a coutume d'appeler le mal et la douleur. S'il en était question dans quelques-uns des écrits, aujourd'hui mutilés, de ses poëtes philosophes, ce ne pouvait être que dans cette partie, soit préliminaire, soit subsidiaire, de leur démonstration, où l'intelligence du vulgaire trouvait un système approprié à sa faiblesse, et conforme encore aux données du sens commun.

1. Jamblich., *Pythag. Vita*, XXVII, 131.

Mais l'école d'Élée mérite à un autre titre une mention spéciale dans cette revue : à sa lutte continuelle contre les idées de tout le monde[1], elle avait gagné une singulière puissance de critique et d'argumentation, qu'elle ne se fit pas faute de tourner contre les superstitions populaires. Le rhapsode de Colophon, Xénophane, est, avant Socrate et Platon, l'adversaire le plus déclaré de la vieille religion poétique. Non qu'il essaye de substituer aux dieux nationaux l'incompréhensible divinité d'Élée : si l'hétérodoxie philosophique n'a désormais plus rien à gagner en fait de hardiesse, elle a déjà la réserve respectueuse dont elle ne se départira jamais vis-à-vis du culte public. Xénophane veut qu'on honore les dieux de la patrie[2] ; seulement il rejette résolûment toute mythologie[3] comme tout anthropomorphisme[4] : parler de la naissance des dieux lui paraît aussi coupable que de prétendre qu'ils sont morts[5]. C'est condamner d'un mot la *Théogonie* d'Hésiode. Aussi Xénophane ne fait-il point grâce à ce poëte, pas plus qu'à Homère. L'un et l'autre sont à ses yeux des impies pour avoir prêté des crimes aux dieux[6]. D'après cela, l'école d'Élée ne pouvait ne pas avoir en horreur le préjugé grossier qui mettait le malheur des hommes sur le compte de la jalousie divine; et il est proba-

1. V. Parmenid. *Reliq.*, éd. Karsten., vv. 110, 120, 30.
2. Xenophan. *Reliq.*, éd. Karsten, fragm. 13. — 3. Id., ib.
4. Id., fragm., 1, 5, 6. — 5. Id. fragm. 34. — 6. Id. fragm. 7.

ble que, si Parménide, son plus célèbre représentant, crut devoir payer tribut à l'erreur traditionnelle, au commencement du poëme où il exposait sa doctrine, la crainte d'irriter l'intolérance de ses contemporains, plutôt que celle d'offenser les dieux, lui dicta cette précaution.

Un autre adversaire de l'anthropomorphisme [1], un autre poëte philosophe, qui paraît relever à la fois de plusieurs écoles, mais qui ne manque pas d'affinité avec celle d'Élée, si l'on s'en rapporte à l'analyse que renferme le livre des *Philosophumena* attribué à Origène, Empédocle, dans son préambule, place également son livre sous l'invocation des dieux : il les prie de veiller sur son langage, d'en écarter l'imprudence et l'impiété ; il souhaite de ne pas se laisser emporter par le désir de la gloire à révéler ce que la religion ordonne de taire. L'accent religieux qui se fait sentir dans ses paroles trahit l'influence du pythagorisme, plutôt que celle de la doctrine d'Élée. Empédocle, en effet, tient à la fois d'Héraclite, de Parménide et de Pythagore. Mais son système, pour résulter d'un alliage, n'en est pas moins, sur le point particulier de l'origine du mal, ce que l'antiquité grecque nous a laissé, je ne dirai pas, tant s'en faut, de plus satisfaisant, mais, assurément, de plus radical :

1. Ammonius ap. Preller, n. 178, not.

on peut le caractériser en l'appelant un pessimisme pur. C'est, du moins, ce qui ressort du témoignage des *Philosophumena*, que nous reproduirons ici sans rien garantir.

Dans le système que ce livre attribue à Empédocle, le monde a pour loi la Nécessité : la Nécessité a pour agents deux forces rivales et tour à tour dominantes, l'Amitié et la Discorde, identiques, la première au Bien, la seconde au Mal [1]. L'Amitié a pour effet de réunir tous les êtres dans l'unité parfaite d'une sphère immobile. La Discorde tend à détruire cette unité et à disperser ce que l'Amitié a réuni. Toute génération procède de la Discorde; et le monde sublunaire, notre séjour, né sous son empire, demeure l'inaliénable domaine du mal : d'où il suit que, pour l'homme, le mal, c'est de naître et de vivre, le bien, c'est de mourir, et de rentrer ainsi dans la grande sphère formée par l'Amitié. Aussi le philosophe d'Agrigente s'appelait-il lui-même « un banni, errant loin de Dieu : » et allait-il, dans son enseignement, jusqu'à faire une loi à ses disciples de la plus rigoureuse continence.

Sans doute ces idées n'étaient pas aussi fortement liées chez Empédocle même, qu'on le croirait d'après l'ouvrage où elles sont résumées. Les fragments considérables qui nous restent du

1. I, 3 ; VII, 29 (p. 390 Schn.). Cf. Aristot., *Metaphys.*, A, 4.

poëme *de la Nature*, tout en confirmant sur certains points cette analyse, n'en établissent pas suffisamment l'exactitude. Il paraît certain que ce monde supérieur, cet empire de l'Amitié, dont Empédocle faisait un pendant à notre univers, il se le représentait, non pas comme existant, mais seulement comme possible, et partait de cette conception pour expliquer l'origine des choses, comme on se sert d'une hypothèse pour éclaircir une démonstration [1]. Nous voyons aussi qu'il regardait le monde sublunaire comme assujetti, non point à la Discorde seule, mais alternativement à la Discorde et à l'Amitié [2], et qu'il savait y distinguer le bien à côté du mal. Considéré ainsi à la lumière de la critique, ce système perd quelque chose de sa poétique grandeur comme aussi de son importance philosophique. Quelque degré de foi que mérite, au surplus, l'analyse à laquelle nous nous sommes référé, nous n'avons pas cru pouvoir omettre ici une conception si peu conforme à l'esprit général de la philosophie grecque. D'ailleurs, Empédocle ne se bornait pas à cette explication métaphysique de nos misères. Il rattachait à la doctrine de la métempsycose, que Pythagore passait pour lui avoir enseignée, une théorie de l'expiation fort voisine de celle que nous avons exposée ci-dessus. Suivant lui, les

1. Cf. Simplic. ap. Preller, n. 172, not.
2. Empedocl., éd. Mullach, v. 22.

coupables trouvaient après leur mort dans une nouvelle existence, inférieure à celle qu'ils avaient quittée, le châtiment encouru par leur conduite : et la hiérarchie des êtres était ainsi l'image de celle que créent entre les âmes le mérite et la faute.

En résumé, si l'on néglige les rêveries théologiques que l'influence de l'orphisme mêla dans cet âge aux premières spéculations de la science, on reconnaît que le panthéisme et le dualisme ont été alors appliqués à peu près seuls à résoudre le problème du mal. Par le panthéisme, doctrine commune de presque toutes les écoles grecques antérieures à Platon, la difficulté était écartée d'abord. Mais toute la nature retentit de plaintes qui attestent l'existence du mal : il fallait compter avec ces murmures, paraître du moins les entendre, si l'on ne pouvait les apaiser. Alors on faisait appel au dualisme, c'est-à-dire qu'au lieu de satisfaire à la question proposée, on la convertissait en affirmation, et qu'à ceux qui demandaient d'où vient le mal, on répondait : Le Mal existe. A côté de ces commodes solutions, l'optimisme se fait jour péniblement dans certaines propositions de Phérécyde, d'Héraclite, d'Anaxagore, de Diogène d'Apollonie, et à travers le mystère qui enveloppe encore pour nous l'école silencieuse de Pythagore. Pour que le mal pût être expliqué, ou même pour qu'il fût

question, il fallait que la notion de la Providence eût pris dans la philosophie la place qui lui revient. Ce progrès ne fut accompli définitivement que par Socrate et son école.

CHAPITRE II.

LA QUESTION DE L'ORIGINE DU MAL RÉSOLUE PAR SOCRATE, PLATON ET ARISTOTE.

La solution que nous allons exposer est l'œuvre collective de Socrate, de Platon et d'Aristote. Le premier a enseigné qu'il y a une Providence. Le second a complété et fortifié cette affirmation par un optimisme qui n'en est que le développement. Le troisième, enfin, a rapporté à son vrai principe la portion de mal qui est l'ouvrage de l'homme, et que Platon n'avait pas imputée assez résolûment au libre arbitre. L'étude qui va être faite de ces trois systèmes gagnera donc à n'être pas morcelée : c'est celle d'un tout formé successivement, mais qui veut être embrassé d'un seul coup d'œil pour offrir enfin à l'esprit la solution complète et relativement satisfaisante que nous cherchons.

S'il est vrai en un sens que le nom de Socrate marque une ère nouvelle dans l'histoire des

idées grecques, il faut se garder pourtant d'en faire une limite où toute tradition s'arrête. Ce sage que l'humanité revendique aujourd'hui comme un de ses instituteurs, fut en son temps, ne l'oublions pas, un citoyen d'Athènes, dont toute la vie s'écoula dans sa ville natale, qui même se vantait, si nous en croyons Platon [1], de ne s'en être absenté volontairement qu'une seule fois, par une exception unique chez ce peuple curieux et léger. Nul philosophe ne fut aussi éloigné d'être un cosmopolite : nul homme ne fut plus décidément de son pays. Peut-être quelque chose manque-t-il pour le plein contentement d'un lecteur moderne à l'immortel dénoûment du *Phédon* : entouré de sa famille d'adoption, le sage mourant nous paraît un peu trop détaché de l'autre [2]. Mais s'agit-il de garantir sa vie en acceptant l'exil [3], ou de se soustraire par la fuite à la mort qui l'attend [4] : ce même homme, si prompt à s'arracher aux suprêmes embrassements des siens, s'étonne et s'afflige à la seule pensée de quitter la ville où il est né, et qu'il a toujours servie en citoyen attaché à ses devoirs et zélé pour le bien public.

Socrate n'éprouvait donc point ce dégoût du monde réel et de la société présente, qui rejette les esprits spéculatifs vers l'idéal ou les égare vers l'impossible. Ce n'était point un mécontent :

1. Plat., *Criton.*, 52 B. — 2. Plat., *Phædon.*, 116 B.
3. Plat., *Apol. Socr.*, 37 D. — 4. Plat. *Criton.*, 53.

ce ne fut point davantage un utopiste. A vrai dire, il n'eut point de système, mais seulement quelques idées propres, et, avant tout, une méthode. Il comprit que la connaissance de l'homme par lui-même précède logiquement toute autre, et que la conscience, premier degré de la pensée, en est aussi le premier instrument. Perfectionner en lui-même et chez ses concitoyens, par une sorte d'enquête de chaque instant, cette faculté fondamentale, c'est la tâche à laquelle il consacra son génie subtil et vigoureux. La profession d'ignorance universelle qu'il opposait à l'omniscience prétendue des sophistes n'était point de sa part une pure ironie, mais une revendication implicite du droit de remonter en tout jusqu'aux principes. Il se moqua des sophistes pour déshonorer l'erreur : en même temps qu'il dégoûtait les jeunes gens d'un enseignement corrupteur, il leur apprenait à trouver en eux-mêmes la vérité. Novateur patient, loin de vouloir refondre d'un coup la religion et l'État, il n'hésita pas à choisir, pour les améliorer à la longue, le plus lent des moyens : l'éducation.

Enseigner, tel fut donc son rôle véritable : pour toute science, il eut celle de l'âme, que supposait sa méthode et où se renfermait son enseignement. S'il lui arrivait d'en faire quelque application à la politique ou à la théologie, c'était pour revenir promptement à son objet

propre, l'étude de ces vérités dont la preuve est en nous-mêmes, pour que nous ayons sans cesse à notre portée la lumière indispensable qu'elles nous prêtent. De là le caractère pratique de sa doctrine. D'ailleurs, sa morale ne dégénère jamais en pure prédication : elle est constamment originale et scientifique; elle est d'un temps où tout avait besoin d'être prouvé de nouveau, et d'un philosophe qui trouvait l'édification en ne cherchant que la vérité : et c'est par là qu'elle nous donne ce beau spectacle, plusieurs fois répété, et le plus rassurant que puisse offrir l'histoire, des principes nécessaires retrouvés dans l'abîme des doutes et le chaos des systèmes, et ramenés au jour par un de ces coups de fortune dont le génie philosophique a le privilége.

La doctrine morale de Socrate n'a donc rien de particulier, comme il est naturel, qu'une méthode et des preuves. Sa doctrine religieuse ne contient, à vrai dire, qu'une seule nouveauté. Voyons d'abord par où elle est purement athénienne.

Xénophon justifie très-bien son maître du reproche d'irréligion. Demande-t-on, dit-il, à la pythie comment il convient d'honorer les dieux, elle répond : « Selon les lois de la cité. » Or Socrate n'a jamais dit ni fait autre chose[1]. Il y a plus : nul doute que la piété de Socrate, à pren-

1. Xenoph., *Memorab.*, I, 3, 1.

dre ce mot dans son sens le plus étroit, ne fût exemplaire[1]. Mais cette piété provenait-elle d'une simple déférence aux usages reçus, d'un sacrifice de la conviction du sage au devoir du citoyen? En d'autres termes, la religion d'Athènes imposait-elle à l'esprit de telles absurdités qu'un Socrate ne pût y adhérer sincèrement? Il faudrait pour cela que cette religion eût renfermé ce que les modernes appellent des dogmes. Or elle n'en eut qu'un, à proprement parler, celui de l'existence des dieux, lié, il est vrai, à l'idée de leur pluralité. Mais cette pluralité même admettait et avait toujours admis un tempérament qui la rendait compatible avec le monothéisme philosophique. Une hiérarchie d'êtres surhumains dominés par un être suprême, Jupiter pour les uns, Dieu ou *le divin* pour les autres, qui les surpassait infiniment en puissance et en majesté, telle était depuis Homère la religion des sages. Sur ce point Homère lui-même, Pindare, Hérodote, ne laissaient pas beaucoup à faire à Socrate; et il n'y a aucune preuve que celui-ci en ait jugé autrement. Mais si le polythéisme, ainsi mitigé, devenait une erreur relativement peu dangereuse, qui ne compromettait en rien la morale, et ne détournait point l'aspiration religieuse de son véritable objet, il n'en était pas ainsi de l'anthropomorphisme grossier dont les

1. Φανερὸς ἦν θεραπεύων τοὺς θεοὺς μάλιστα τῶν ἄλλων ἀνθρώπων. Xenoph., *Memorab.*, I, 2, 64.

philosophes seuls, jusqu'au temps de Socrate, avaient su affranchir leur théodicée : aucune interprétation n'en pouvait pallier l'absurdité ni le péril. Nous voulons parler surtout de cet anthropomorphisme moral qui attribuait aux dieux les passions, les haines, les discordes, les rivalités des hommes. Un Olympe tout peuplé de dieux, c'était une erreur sur laquelle les sages eux-mêmes pouvaient fermer les yeux; mais que cet Olympe fût agité et troublé comme les républiques de la terre par les dissensions et l'anarchie, que ces dieux supérieurs à l'homme en intelligence comme en pouvoir, eussent toutes les faiblesses de son cœur, que le gouvernement du monde, que nos destinées fussent remises là-haut au hasard des suffrages et à la pluralité des voix : ces mêmes sages ne pouvaient voir sans horreur la majesté divine dégradée à ce point et les coupables justifiés par l'exemple des Immortels[1]. Or, si cette idée n'était pas tellement inhérente à la religion grecque qu'on fût tenu d'y ajouter foi, si nous voyons par exemple Pindare rejeter d'un de ses épisodes une fable qui lui semble attentatoire à l'honneur des dieux; si, en un mot, une piété éclairée savait laisser de telles extravagances à la superstition, celle-ci n'était que trop autorisée par les traditions mythologiques, par les récits de l'épopée, par les

1. V. Plat., *Euthyphr.*, 5 E sqq., ed. Stallbaum.

allégories plus récentes de l'orphisme, à les admettre aveuglément. Aussi, est-ce à cet anthropomorphisme moral que s'est attaqué uniquement Socrate, comme au seul obstacle vraiment redoutable que la saine religion rencontrât dans les croyances de son pays.

L'*Euthyphron*, un des rares dialogues de Platon que des circonstances historiques, et le caractère même d'un enseignement élémentaire et pratique avec élévation, permettent d'attribuer à l'inspiration directe de Socrate, est le monument à consulter pour la partie critique de la théologie de ce philosophe. Euthyphron est un dévot, qu'un scrupule religieux pousse à cette étrange extrémité, de demander en justice la mort de son père. Un passage curieux d'Hérodote nous a fait voir comment le mystère se mêlait à ce que la religion grecque avait de plus grossier. La raison qu'allègue Euthyphron est mystérieuse aussi : il invoque cette loi divine [1] (ὅσιον, *fas*) dont les prêtres seuls possèdent complétement la lettre et dont nul ne connaît les motifs. Tout au plus sait-il répondre à Socrate que la piété est ce qui plaît aux dieux [2]. Socrate n'a pas de peine à tirer des discordes, prêtées par Euthyphron même aux habitants de l'Olympe, un argument péremptoire contre cette définition, dont la conséquence serait, dans un tel système,

1. V. Plat., *Euthyphr.*, 5 D, éd. Stallb. — 2. Ib., 6 E.

un vrai scepticisme moral. A cette loi prétendue, il oppose la loi gravée dans la conscience humaine, et dont le nom est *justice :* c'est à elle qu'il appartient de diriger la conduite de l'homme, à qui elle se révèle immédiatement : et, loin qu'elle ne soit elle-même qu'un article de la loi surnaturelle invoquée par Euthyphron, c'est d'elle que la piété dérive, comme les autres obligations de l'homme [1]. Telle n'est pas, il est vrai, la conclusion dernière du dialogue, qui en manque, à proprement parler, comme plusieurs autres ouvrages de Platon ; et nous ne le regrettons pas pour notre part : car la justice et la piété sont deux choses distinctes qui ne se confondent pas plus qu'elles ne s'opposent ; et il ne peut y avoir que beaucoup de danger et peu de profit à réduire la liste des vertus. Il est donc difficile de découvrir dans l'*Euthyphron* la véritable pensée de Socrate. Mais les incertitudes mêmes et les contradictions, à travers lesquelles se laisse égarer son faible interlocuteur, prouvent assez ce que le grand moraliste veut surtout établir, combien il est périlleux de prescrire à la conduite humaine une autre loi que la loi morale, ou de subordonner cette loi à une autre qui n'a ni la même notoriété, ni, par conséquent, la même autorité. Ainsi, soustraire d'une part la loi morale à l'arbitraire des décrets cé-

1. V. Plat., *Euthyphr.*, 12 D.

lestes, l'assurer par là contre les caprices et les erreurs d'une théologie absurde et mal fixée, et, d'autre part, restituer à la nature divine sa pureté en ôtant de sa dépendance le bien pour le faire passer dans son essence, tel paraît avoir été le but principal de Socrate dans ses attaques contre la mauvaise religion de son temps.

Platon vient de nous montrer Socrate aux prises avec un défenseur de la théologie anthropomorphite : Xénophon le met de préférence en face des esprits forts et des indifférents. Une fausse théologie a pour effet inévitable d'amener à sa suite l'incrédulité : les conversations religieuses rapportées par Xénophon ont cela d'intéressant d'abord, qu'elles nous font voir sous un jour tout nouveau cette société qui souffrait dans son sein une si terrible orthodoxie, ensuite, qu'elles nous représentent Socrate occupé, non plus à réfuter des erreurs, mais à établir des vérités, et à ramener à la religion ceux qu'en avait dégoûtés la superstition régnante.

L'originalité de la religion socratique paraît déjà dans l'entretien avec Aristodème [1]. La religion nationale prêtait aux dieux des sentiments de rivalité contre les hommes : il suffit à Socrate de considérer l'univers pour y reconnaître non-seulement la main d'un artiste habile, dont la sagesse [2] y a établi l'ordre, mais encore celle

1. Xenoph., *Memorab.*, I, 4.
2. Σοφοῦ τινος δημιουργοῦ.

d'un bienfaiteur [1], dont la prévoyance a tout combiné pour l'avantage des êtres qui doivent l'habiter [2]. La religion nationale enseignait que les dieux se plaisent à tromper les mortels : Socrate trouve chez l'homme une certaine confiance innée dans la protection divine, qui ne saurait, dit-il, être sans fondement. Voilà, certes, des dogmes nouveaux : et profiter de la liberté laissée par une religion plus poétique que philosophique pour l'améliorer ainsi, c'était moins l'amender que la renouveler de fond en comble.

C'est enfin dans la conversation avec Euthydème [3] que se révèle complétement et en termes exprès l'idée religieuse qui reste un des principaux titres de la gloire de Socrate. Dieu, selon le sage interlocuteur d'Euthydème, agit par providence : et sa providence a pour principal mobile ce sentiment qu'Eschyle avait jadis prêté à Prométhée pour le distinguer des autres dieux, l'amour des hommes [4]. Ce mot fait révolution dans la marche des idées dont nous suivons l'histoire. Il contient une négation formelle de la doctrine théologique de la jalousie divine, que contredit d'ailleurs implicitement tout l'enseignement socratique. Que résulte-t-il en effet de

1. Φιλοζώου.
2. Ἐπ' ὠφελείᾳ.
3. Xenoph., *Memorab.*, IV, 3.
4. Φιλανθρωπία.

ce qui précède? Socrate n'admet pas que les dieux partagent les faiblesses et les passions des hommes; il ne reconnaît aucune volonté ou loi divine supérieure à ce que l'on nomme ici-bas *justice* (δίκαιον); il croit le monde fait pour l'homme. En même temps il renouvelle la question du mal, ou plutôt, il la pose le premier, en faisant intervenir dans le gouvernement de l'univers un élément nouveau, une providence dirigée par la sagesse, la bonté et l'amour des créatures.

La question ainsi posée et déjà résolue, l'honneur d'y avoir satisfait par une théorie complète appartient à cet élève indépendant de Socrate, à ce grand métaphysicien, qui porta si haut et si loin le flambeau allumé par son maître pour éclairer le monde moral. Des auteurs qui nous sont parvenus, Platon est le premier qui ait nié en propres termes la jalousie des dieux. « La ja- « lousie est absente du chœur des dieux, » dit-il dans le *Phèdre* [1]. Mais ce qui doit avant tout être rappelé ici, c'est le passage fameux du *Timée* [2] où Platon oppose nettement au préjugé

1. Plat., *Phædr.*, 247 A. Cf. *Theæt.*, 151 C.

2. Plat., *Tim.*, 29 E. Cf. id., *Epinom.* 988 B. De ce dernier passage, où est réfuté le préjugé qui faisait de la science un des objets de la jalousie divine, on peut rapprocher le discours prêté à Momus dans un fragment hermétique évidemment empreint de platonisme, et où la croyance populaire est exposée néanmoins avec beaucoup de force et de clarté. (Hermes ap. Stob., *Eclog. physic.*, pagg. 962 sqq., édit. Heeren.)

populaire l'idée de Socrate, ou plutôt la doctrine qui en découle : « Il était bon ; et celui qui est « bon ne peut jamais à aucun sujet concevoir « aucune jalousie. Étant sans jalousie, il voulut « que tout fût le plus possible semblable à lui-« même. Tel est le vrai principe de la génération « et du monde, selon des sages que l'on fera bien « d'en croire. Dieu donc, voulant que tout fût « bon, et que rien ne fût mauvais autant que « cela est possible, et trouvant toutes les choses « visibles dans une agitation sans règle et sans « loi, les fit passer du désordre à l'ordre, parce « qu'il pensait que l'ordre est absolument meil-« leur. Or l'être souverainement bon n'a pu et « ne peut rien faire qui ne soit beau par-dessus « tout : il réfléchit donc et jugea que les choses « visibles ne pourraient jamais fournir la matière « d'un ouvrage plus beau sans intelligence que « n'est l'être intelligent; et que l'intelligence, « d'autre part, ne saurait exister sans âme. En « conséquence, plaçant l'intelligence dans l'âme, « l'âme dans le corps, il organisa l'univers de « manière qu'il fût, par sa constitution même,

Remarquons, par manière d'acquit, que Platon lui-même fait invoquer une fois Adrastée par Socrate (*Repub.*, 451 A); qu'il parle ailleurs (*Phædr.*, 248 C) d'une certaine *loi d'Adrastée*, dont il sera question plus loin; que le discours d'Aristophane, dans le *Banquet*, renferme une allusion à la jalousie des dieux (*Sympos.*, 190 C; cf. *Legg.*, 801 E), et celui d'Agathon, dans le même dialogue (195 A), une mention de la *némésis*. Voir encore *Phædr.*, 95 B, et *Legg.*, 717 C, passage où Platon fait de Némésis la messagère de Dicé, et la vengeresse des parents outragés par l'irrévérence de leurs enfants.

« le plus beau et le meilleur des ouvrages. » Les sages auxquels Platon renvoie l'honneur de cette belle théorie, avec une franchise qui aurait dû le sauver de l'imputation diffamatoire dirigée contre lui par Timon, ne peuvent guère être que ces pythagoriciens auxquels nous avons rattaché plus haut le maître même de Pythagore, Phérécyde. On retrouve en effet ici, outre la hauteur de vues qui était propre à cette école, outre une doctrine qu'elle a certainement professée, une erreur qu'elle fut peut-être la première à répandre dans la Grèce. Cette hypothèse d'un chaos primitif, cette distinction entre les lois de la nature et les volontés du Dieu qui l'organise, double méprise, qui a pour effet de réduire le rôle de la Providence à une sorte d'intervention, et de faire des causes finales un simple amendement à la rigueur des lois primitives, constituent un véritable dualisme qui nuit à la pureté de l'optimisme platonicien. Ce dualisme même, comme on peut le voir dans le *Timée* et dans le mythe du *Politique* [1], n'est point accessoire dans le système de Platon, qui paraît, au moins dans ces deux dialogues, l'avoir cru nécessaire à la confirmation du dogme de la Providence. Que le *Démiurge*, en qui sont réunies toute la justice et toute la bonté imaginables, ait laissé échapper de ses mains une œuvre impar-

1. Plat., *Politic.*, 269-275.

faite, c'est ce que Platon ne crut pouvoir expliquer que par une nécessité extérieure au *Démiurge* lui-même. Partant de ce principe, que Dieu est bon, voyant pourtant du mal ici-bas et voulant en rendre compte, il mit dans la matière une résistance, au lieu de se borner à mettre une règle dans l'intelligence du Créateur. Sans doute il faut faire dans ces mythes la part de l'allégorie : mais ailleurs, quittant le langage de la poésie pour celui de la métaphysique, Platon conclut de l'existence du bien à l'existence de son contraire [1]. Par conséquent, si Dieu veut que le mal n'existe pas autant que possible [2], il n'est pas libre de l'empêcher d'être, il ne peut qu'en restreindre l'empire, et tourner au bien les éléments imparfaits dont dispose sa providence.

Par cette explication générale du mal, l'optimisme platonicien se dérobe à la difficulté de ramener au bien tous les maux particuliers dont nous nous plaignons. Un principe domine d'ailleurs toutes les réflexions que suggère à l'élève de Socrate la considération de nos misères : « Dieu, étant bon, ne peut être principe d'aucun « mal [3]. » Sa justice même est incapable de faire violence à sa bonté [4]. Mais d'où vient que les

1. Plat., *Theæt.*, 176 A.
2. Plat., *Tim.*, 29 D.
3. Plat., *Republ.*, 379. Cf. ibid., 617.
4. Plat., *Republ.*, 386.

dieux, innocents de tous maux, comptent pourtant la fonction de punir parmi leurs attributions ? Cette objection ne trouve point Platon au dépourvu : il est prêt à y opposer sa théorie du *Gorgias*, cette étonnante et profonde conception qui fait de l'expiation un bien pour le coupable. Il est prêt même à soutenir qu'il n'y a qu'un mal pour l'homme, à savoir le vice [1] : exagération d'autant moins excusable chez lui, qu'il voit dans le vice une aberration involontaire [2], et qu'ainsi cette fausse définition, qui semble réserver à l'homme toute la responsabilité de ses maux, aboutit au contraire à l'en décharger. L'union des âmes au corps, une tentation quelquefois irrésistible, qui ressemble trop à l'*Até* de la théologie homérique, enfin et surtout l'ignorance, tels paraissent être pour Platon les principes de nos fautes [3]. Mais d'où vient l'ignorance, et quelles sont les causes de nos erreurs ? La solution platonicienne de la question du mal exigeait ce complément : cependant le *Théétète* même nous le fait espérer plutôt qu'il ne nous le donne [4] : et ainsi le dernier mot de l'optimisme restait à dire après Platon, après le philosophe qui, dans sa *République*, avait représenté l'idée du bien comme l'idée des idées, le soleil du monde des

1. Plat., *Theæt.*, 176 D.
2. *Legg.*, 731 C, 860 D ; *Tim.*, 86 D; cf. *Protag.*, 345 D.
3. *Theæt.*, 176 D, E; *Legg.*, 734, 854 A, 863 B; *Tim.*, 86 D.
4. *Theæt.*, 192-195 D.

intelligibles, principe à la fois et de la connaissance et de la vie [1].

En ce qui concerne l'explication populaire de l'existence du mal, Aristote est d'accord avec Platon. Il en voit clairement l'erreur et les funestes conséquences. De même que Platon ou l'auteur, quel qu'il soit, de l'*Épinomis*, cherche à rassurer ceux des Grecs que le préjugé accrédité pourrait mettre en défiance contre les recherches astronomiques, Aristote, au début de sa *Métaphysique*, croit ne pouvoir justifier la philosophie qu'en éliminant la jalousie du nombre des attributs divins : « S'il faut en croire, » dit-il, « les poëtes, et que la divinité soit natu- « rellement jalouse, c'est contre ces recherches « surtout que sa jalousie doit s'exercer, et le « malheur doit être la punition de tous les esprits « entreprenants. Mais la nature divine ne com- « porte pas la jalousie : comme dit le proverbe, « les poëtes mentent souvent [2]. » D'ailleurs, on sait combien la métaphysique d'Aristote diffère de celle de son maître : et si l'on se proposait de faire l'histoire complète de la question du mal dans l'antiquité, on aurait dès maintenant une théorie toute nouvelle à exposer. Mais comme nous ne cherchons ici que le complément de la solution socratique, nous nous bornerons à

1. *Republ.*, 509 B.
2. Arist., *Metaphys.*, A, 2.

consulter Aristote sur le point imparfaitement éclairci par ses devanciers.

« Nul n'est méchant volontairement, » avait dit Platon. Cette méprise capitale pouvait avoir des conséquences fâcheuses pour le dogme si bien établi par Platon lui-même : car on pouvait en conclure que, si l'homme pèche, c'est que les dieux l'y forcent, soit en abusant son esprit, soit en lui inspirant des passions insurmontables. Aristote ramena le mal moral à sa véritable origine, en le déclarant imputable à l'homme seul [1] ; et, par là, il sut préserver son Dieu insensible du soupçon qu'une théorie morale imparfaite faisait peser sur le Dieu bon de la théodicée platonicienne.

Ainsi s'achève chez Aristote ce qu'on peut appeler la justification de la providence. Entièrement méconnu par la religion grecque, professé par une partie des pythagoriciens, défendu et propagé par Socrate, adopté par Platon, rejeté ensuite par Aristote, le dogme de la bonté divine ne trouva pourtant que dans la morale de ce dernier son indispensable complément. Dès lors, l'ancienne superstition, bannie à jamais de l'enseignement des philosophes et de la croyance des esprits réfléchis, ne subsiste plus que grâce à son étroite liaison avec les autres

1. *Ethic. Nicomach.*, III, 5.

chimères de l'anthropomorphisme, et à la force de la tradition.

Tel ne fut pas le sort de la belle idée morale que la foi populaire avait rattachée de bonne heure à ce préjugé. Avec Aristote, la philosophie même se l'approprie et la prend sous son patronage. C'est elle qu'on retrouve, en effet, dans la théorie célèbre qui place toutes les vertus entre deux extrêmes [1], théorie où il est facile de reconnaître, sous une forme scientifique, le proverbe qui recommandait la modération en toutes choses. Entièrement fondée sur l'opposition de la mesure et de l'excès, la morale péripatéticienne n'est autre chose, en dernière analyse, que la morale grecque elle-même. Essaye-t-on de rapporter à un principe unique la conduite de l'homme vertueux tel que le conçoit Aristote : on n'en trouve pas d'autre que celui dont l'enseignement religieux nous a paru tout pénétré; *sagesse* [2] est encore le nom qui s'y applique le mieux : et ainsi Aristote, en corrigeant la morale défectueuse de Platon, ou plutôt, en revenant pour son compte sur cette partie de la philosophie, incomplétement approfondie par son maître, ne fait que retourner à la tradition nationale, et qu'organiser en système des préceptes déjà familiers à Homère. Cette antique morale

1. *Ethic. Nicomach.*, II, 6 sqq.
2. Σωφροσύνη.

put ainsi survivre à la doctrine dont elle avait partagé les destinées : elle demeure le seul point de cette doctrine qui, de nos jours, intéresse encore autre chose que la curiosité, le seul qui mérite le respect de l'histoire, le seul enfin qui ait enrichi d'une vérité le patrimoine de l'esprit humain. La philosophie l'avait adoptée : la littérature en conserva fidèlement le dépôt. Le dernier modèle pur qu'offre la poésie grecque, Ménandre, paraît s'en être inspiré comme avaient fait les écrivains du grand siècle : tout son théâtre, dont nous avons, dans celui de Térence, un admirable reflet, n'était, ce semble, qu'un commentaire animé et dramatique de la vieille maxime[1] de sagesse et de superstition à la fois : *Rien de trop* (Μηδὲν ἄγαν, *Ne quid nimis*).

1. Terent., *Andr.*, v. 61. Cf. *Menandr. Fragm.*, éd. Didot (*Incert. fabul.*, fragm. 2, 9, 31 ; *Androgyn.*, fragm. 4; *Clypeus*, fragm. 5 ; *Eunuch.*, fr. 2; *Gubernat.*, fr. 1 ; 2 ; *Cicutam bibentes* seu Κωνειαζόμεναι, fr. 1 ; *Famulus Idææ Matris* seu Μηναγύρτης, fr. 1 ; *Vidua*, fr. 1 ; et pass.).

CHAPITRE III.

ALTÉRATIONS ET DÉCADENCE DE L'IDÉE DE NÉMÉSIS.

L'enseignement philosophique d'un Socrate, d'un Platon, d'un Aristote, était la meilleure réfutation de l'anthropomorphisme. Toutefois les attaques de cette école, comme de celles qui l'avaient précédée, ne tombaient que sur la théologie, c'est-à-dire sur le fond des croyances, et respectaient la mythologie, qui en est la forme, en tout ce qui ne faisait point injure à la nature morale de la divinité. Il résulta de cette réserve ou de ce dédain que le culte de Némésis et d'Adrastée subsista, tandis que l'idée qu'avait attachée à ces noms la foi d'une autre époque passait par toutes sortes d'altérations, et se confondait insensiblement avec des idées voisines, mais différentes.

Parmi ces altérations, les plus anciennes sont peut-être celles que nous font connaître les hymnes orphiques. En Grèce, comme partout,

la hardiesse de l'exégèse théologique avait préludé à l'œuvre de la philosophie, et préparé les esprits à de plus graves nouveautés. Les commentaires contradictoires entassés, dans certaines éditions de toutes mains, au bas d'un texte mal fixé, sont une image assez fidèle de cette théologie païenne, qui, ne trouvant guère dans la tradition que des légendes, usa en mille sens divers, avec toute la liberté naturelle à l'esprit, d'un droit d'interprétation qu'aucune interdiction formelle ne limitait, et que ne se réservait aucun collége spécial [1]. A la faveur de cette tolérance il n'y avait personne qui ne pût, sans encourir aucune méfiance ni soulever aucune polémique, mêler à l'expression des croyances publiques celle de ses propres idées. Tantôt c'étaient des poëtes, des écrivains, comme Eschyle ou Hérodote; tantôt, des illuminés comme le Scythe Abaris : tantôt, des érudits novateurs comme Phérécyde de Syros. C'étaient enfin des sectaires, attachés dans l'ombre à quelque ancienne tradition, dont ils se plaisaient à exagérer encore l'antiquité. Je veux parler de l'école orphique, secte en réalité dissidente, qu'envi-

1. Il ne faudrait pas en faire, sur la foi des noms, un privilége des *exégètes* pas plus que des *théologues* des temples, ministres du culte, ou juges dans certaines questions qui intéressaient les choses saintes, plutôt que dépositaires d'une doctrine sérieuse (V. A. Maury, *Religions de la Grèce*, tom. II, pag. 409 et suiv.). Il va de soi, d'ailleurs, que la tolérance dont nous parlons ne s'étendait pas à l'interprétation des mystères, dont la divulgation même était punie comme on sait.

ronnait pourtant le respect universel. Le nom d'Orphée, une réputation de sainteté, fondée sur des mœurs pures et de rigoureuses observances, enfin le mystère dont il s'enveloppait, protégeaient cet institut hétérodoxe, qui s'était fait un Olympe à sa mode. Ce qui pouvait s'y conserver de vieilles doctrines indigènes, il est difficile de le deviner. Tout ce que nous en savons donne plutôt l'idée d'une hérésie et d'une première déviation du génie grec vers les dogmes obscurs et les symboles monstrueux de l'Orient [1].

Eschyle, dit-on, avait eu sa part des leçons du pythagorisme, doctrine voisine de l'orphisme, avec lequel elle finit par se confondre [2] : peut-être avait-il emprunté au même enseignement ce nom d'Adrastée qui désigne, à ce que l'on croit, la Nécessité dans une de ses tragédies [3]. Telle était en effet Adrastée pour la secte orphique. « Adrastée, » dit le scoliaste de Platon à un endroit où il paraît n'être que l'organe de cette école, « diffère de la Justice (*Dice*) « d'en haut, comme le législateur diffère du « juge [4]. » La méprise par laquelle les Grecs assimilaient les contraintes qui régissent la matière aux règles qui obligent la liberté se retrou-

1. V. A. Maury, *Religions de la Grèce*, chap. XVIII.
2. V. O. Müller, *Geschichte der griechischen Literatur*, tom. II, pag. 87.
3. Æschyl., *Prometh.*, v. 936; cf. fr. 173, éd. Didot.
4. Ad *Phædr.*, 248 C.

vait donc vraisemblablement dans la doctrine des prétendus disciples d'Orphée. La nécessité personnifiée y gardait le caractère qu'avait eu la *Mœre* ou Parque des premiers temps : c'était comme un législateur qui peut bien, au moyen de la sanction pénale, garantir la stabilité de sa loi, mais non en assurer l'exécution. Une allégorie orphique représentait même Adrastée promulguant ses arrêts. C'était devant l'antre de la Nuit, emblème de cette mystérieuse obscurité d'où ne sort guère la Parque d'Homère et d'Hésiode, que l'impartiale déesse, tenant dans ses mains des cymbales d'airain, portait à la connaissance de l'univers les lois auxquelles était due son obéissance[1] : image peu grecque, comme l'orphisme lui-même, mais extraordinaire et frappante, de cette confusion des lois physiques et de la loi morale, qui fut une des erreurs de la Grèce.

La nécessité, ainsi entendue, n'exclut pas la prière. Un des caractères principaux de la secte orphique est l'importance toute nouvelle qu'elle attacha à cette partie du culte. De là les oraisons en forme de litanies qui nous sont parvenues sous le nom d'*Hymnes orphiques*. C'est dans ce recueil que nous trouvons Némésis investie des attributions spéciales auxquelles nous avons fait allusion.

1. Ad *Phædr.*, 248 C.

Némésis, quoi qu'en ait dit Herder dans une ingénieuse dissertation, était essentiellement une divinité funeste : et celui qui l'a nommée dans la *Théogonie* le *fléau des humains*, s'il l'a mal définie, ne l'a pas calomniée. Mais les dieux que l'on redoute ne sont pas ceux que l'on invoque le moins : et la crainte attirait autant d'hommages aux divinités du paganisme que l'espoir ou la reconnaissance. Aussi les adeptes de l'orphisme trouvaient-ils dans leur manuel une prière à l'adresse des *Euménides* : ils priaient de même Némésis [1], comme on peut prier ceux dont on n'a que du mal à attendre, à savoir dans la vue d'obtenir son indulgence. Mais cette indulgence même est une faveur : aussi Némésis, à force d'être invoquée, finit par être transformée en déité secourable. On l'avait conjurée de ne pas communiquer à l'œil de l'envieux l'influence qui le rend malfaisant : on lui demanda de la retirer à l'œil qu'on en supposait doué : et ainsi la personnification de l'envie, la déesse au regard empoisonné, devint la protectrice du bonheur humain contre la fascination et, en général, contre les atteintes de l'envie. De plus, la doctrine orphique, qui avait des parties admirables, respirait une sollicitude pour l'âme humaine, presque inconnue à la religion populaire : l'innocence des actions ne lui suffisait pas ; elle

1. *Orphic. hymn.*, LXI (60).

se proposait encore de sanctifier les pensées : d'où une autre prière, bien nouvelle, quelle qu'en soit la date, dans l'histoire du paganisme : celle d'inspirer la sagesse à l'initié, d'écarter de lui les pensées coupables, de le prémunir contre l'inconstance et l'orgueil [1].

Cette Némésis nouvelle, sous le nom, il est vrai, d'Adrastée, joue un rôle important dans une pièce dont l'origine assez problématique peut, si nous ne nous trompons, recevoir de là quelque éclaircissement. Adrastée, nommée deux fois [2] dans le petit nombre de vers dont se compose le *Rhésus*, ne l'est pas dans la partie certainement authentique du théâtre d'Euripide, où Némésis elle-même ne l'est qu'une fois [3] : et, avant Euripide, Eschyle est le seul, parmi les auteurs subsistants, qui fasse mention de la déesse phrygienne. Quant à la Némésis orphique, dont le nom d'Adrastée, dans le *Rhésus*, n'est au fond que le pseudonyme, elle paraît inconnue, non-seulement à Euripide, mais encore à son temps : d'autre part, l'identité même de Némésis et d'Adrastée ne se révèle, on a pu le voir, qu'à une époque un peu postérieure.

Quel qu'en soit l'auteur, cette faible tragédie n'est pas sans intérêt pour nous. La décadence du culte des dieux jaloux s'y trahit, non par

1. *Orphic. hymn.*, v. 10 sqq. — 2. vv. 343, 468.
3. Eurip., *Phœnic.*, v. 182.

cette indifférence que rencontrent en approchant de leur fin les croyances destinées à périr, mais par cette puérilité de pratiques qui en prépare le discrédit. Le *Rhésus* est à la Némésis de l'orphisme vieilli ce qu'est à la Némésis populaire du grand siècle la tragédie des *Perses*. Des prières superstitieuses y prennent la place occupée chez Eschyle par les plus hauts et les plus utiles enseignements : « Veuille Jupiter écarter « l'insurmontable envie attachée à tes paroles [1] ! » dit officieusement le chœur à Rhésus. Si ce vulgaire fanfaron ne ressemble guère au grand téméraire mis en scène par Eschyle, cette Adrastée, avec laquelle on croit s'acquitter par quelques formules, ne diffère pas moins de la terrible jalousie qui poursuit sur le Grand Roi la vengeance des sanctuaires, des éléments et de l'équilibre universel. A considérer ce médiocre essai tragique en regard de l'œuvre immortelle que notre sujet nous conduit à en rapprocher, il semble que la conscience de la Grèce se soit abaissée à proportion que son génie s'est amoindri : on sent que la religion des Eschyle et des Hérodote est en déclin, et sur le point d'aller s'éteindre dans les honneurs dérisoires d'un culte purement extérieur.

La Némésis orphique se confondit avec l'autre en pénétrant dans la religion populaire : c'est

1. *Rhes.*, v. 455.

pour cela sans doute que personne, à notre connaissance, n'a songé à l'en distinguer, et, moins que tout autre, Herder, qui, au lieu de se borner à dire, ce qui est vrai, que le culte de Némésis était un culte bienfaisant, a prêté ce caractère à Némésis elle-même. Un pareil titre convient uniquement à la Némésis orphique. C'est d'elle qu'il faut entendre ce témoignage de Macrobe [1], qu'on invoquait Némésis pour se préserver de la fascination. C'est à elle encore que s'adresse véritablement la prière de ce poëte qui, dans une épigramme [2], souhaite la protection de Némésis au jeune Drusus, dont la beauté, dit-il, la valeur, la sagesse, l'inquiètent. Elle a sa part dans l'hymne où un Grec de la cour d'Adrien a rassemblé la plupart des traits dont se composait le type moral et plastique de Némésis, tout en forçant un peu la tradition et le sens des mots pour en faire une fille de la Justice. En effet, c'est à elle qu'appartient ce pouvoir de *chasser la noire envie* dont parle Mésomède. C'est à elle, enfin, que doivent être rapportées les locutions *Bonne Adrastée*, *Avec l'assistance d'Adrastée* [3], si fréquentes dans la littérature grecque de l'époque impériale, tandis que l'expression *Loin de moi Adrastée*, de même que cette autre sans doute, *J'adore*

1. Macrob., *Saturn.*, I, 22.
2. *Anthol. Gr.*, I, 31, 3, éd. de Bosch.
3. Ἀδράστεια φίλη, σὺν Ἀδραστείᾳ.

Adrastée [1], ne procède que de la croyance populaire.

Quant à la divinité à laquelle l'école orphique appliquait proprement ce nom d'Adrastée, dans un sens conforme à l'étymologie et apparemment à l'usage primitif, on la retrouve surtout dans les écrits des philosophes. C'est bien, en effet, la nécessité, que Platon veut désigner par l'expression *loi d'Adrastée* [2]. Suivant un scoliaste [3], qui se rencontre en cela avec Cornutus ou Phurnutus [4], cette Adrastée, identique à Némésis, est, d'autre part, la même qu'Atropos, celle des Parques en qui se personnifiait le plus clairement l'immuable destinée. Ainsi, par un changement que rendait insensible le maintien des anciens noms, passait réellement en de nouvelles mains le gouvernement des affaires d'ici-bas, dont Hérodote et son temps avaient fait une fonction de la jalousie divine.

D'autres en investissaient, également sous le nom de Némésis-Adrastée, la Fortune ou la Providence. Ces trois pouvoirs ont partagé de tout temps avec les dieux de la religion positive les hommages de l'humanité. En Grèce surtout, l'espèce de conflit que la tradition créait entre Ju-

1. Ἀπείη ἡ Ἀδράστεια, Προσκυνῶ τὴν Ἀδράστειαν *ou* Νέμεσιν.

2. Plat., *Phædr.*, 248 C; cf. Plutarch., *Moral.*, pag. 570 A, B (*De Fato*), *Tim. Locr.*, 104 E.

3. Schol. Plat., *Repub.*, 451 A.

4. *De Natur. deor.*, cap. 13.

piter, dieu suprême, et la loi également suprême représentée par la *Mœre* ou Parque, permettait à la foi de s'égarer d'un de ces objets à l'autre avec une étrange inconséquence. Ainsi l'on peut s'étonner de voir Pindare, qui ne manque pas d'ailleurs [1] de s'incliner devant la toute-puissance de Jupiter, attribuer ici au Destin [2], là à la Fortune [3], ailleurs enfin à ce Dieu [4] unique et *innommé*, que l'antiquité n'a pas cessé d'adorer, et qui est le nôtre, la direction de l'univers. De même, si Némésis-Adrastée conserva chez les auteurs de la décadence le rôle de divinité suprême qu'elle avait joué, sous son nom abstrait, dans l'histoire d'Hérodote, ce fut tantôt à l'un, tantôt à l'autre de ces titres. Toutefois, tandis que les attributions de la Nécessité sont alors, comme nous l'avons vu, dévolues spécialement à Adrastée, l'idée de Fortune s'attache particulièrement au nom de Némésis, dont le

1. *Olymp.*, XI (X), v. 97; et passim.
2. Fragm. 134, ed. Bœckh; *Isthm.*, VIII, 70.
3. *Olymp.*, XII, 3:

...... Σώτειρα Τύχα·
Τὶν γὰρ ἐν πόντῳ κυβερνῶνται θοαὶ
Νᾶες, ἐν χέρσῳ τε λαιψηροὶ πόλεμοι
Κἀγοραὶ βουλαφόροι.

Cf. *Isthm.*, IV, 55; ap. Pausan., VII, 26.

4. *Nem.*, VIII, 28; *Olymp.*, VIII, 18; *Pyth.*, X, 15; *Olymp.*, IX, 42; XI, 10 et 23; *Isthm.*, III, 6; *Pyth.*, I, 80; IV, 488; VIII, 104; *Nem.*, X, 52; *Isthm.*, V, 66; *Olymp.*, IX, 42; Fragm. 107, 106, 105. — On lit, dans un fragment attribué à Euripide, que la divinité abandonne à la Fortune le gouvernement des petites choses (Eurip. *Fragm.*, 945, éd. Didot).

sens traditionnel s'écartait le moins de cette dernière signification [1].

La Fortune paraît avoir été considérée à l'origine par les Grecs comme une divinité spécialement bienfaisante. Tel est, du moins, ou semble être son caractère dans Hésiode et dans les hymnes homériques [2]. Plus tard, Pindare, Sophocle, les Orphiques [3], la représentent comme une divinité indifférente et capricieuse, également prodigue de biens et de maux. Cependant la corne d'abondance qui devint son attribut distinctif, l'usage de placer les lieux, les communautés, les personnes mêmes sous le patronage de Fortunes spéciales, usage où Zoega voit l'origine du grand nombre d'images qui nous restent de cette divinité [4], prouvent la persistance de l'idée qui s'était attachée d'abord à son culte. Il semble en effet que, si les hommes aiment à se donner dans le malheur pour des victimes du Destin, ils trouvent leur compte dans la prospérité à se croire les obligés du Hasard. Ce mauvais instinct dut profiter des pertes que la religion faisait de jour en jour. Tandis que la

1. Nous trouvons toutefois, dans l'*Etymologicum Gudianum*, Ἀδράστεια définie Ἡ Τύχη.

2. Hesiod., *Theogon.*, v. 360; *Hymn. Homer.*, X (*Pall.*), v. 5; *Hymn. Homer. Cer.*, v. 420.

3. Pindar., *Olymp.*, XII, v. 1 sqq.; Sophocl., *Antig.*, v. 1158; *Hymn. Orph.*, LXXII.

4. Zoega, *Abhandlungen*, pag. 36.

philosophie attirait à elle les âmes nobles et les esprits sérieux qu'avait gagnés l'incrédulité, le vulgaire se précipitait dans cette brutale adoration de la Fortune, qui lui offrait à la fois les apparences d'un culte et les commodités de l'athéisme.

Ce qui doit étonner davantage, c'est la confusion, générale dès le siècle d'Auguste, de cette divinité aveugle, dont on recherchait pourtant la protection, avec la déesse vigilante à laquelle on avait jadis imputé tant de maux. L'étymologie, qui devient un guide quand s'obscurcit la tradition, mais qui n'est jamais un guide infaillible, fit identifier Némésis à ce même Hasard que l'on regardait alors comme le distributeur suprême des biens. Des légendes, des représentations, des surnoms propres à certains cultes locaux, pouvaient d'ailleurs autoriser cette assimilation. Ainsi la Némésis de Rhamnunte était une océanine comme la *Tyché* d'Hésiode. Dans un temple d'Ægire, Pausanias avait vu un Amour ailé auprès d'une Fortune [1]; et d'autre part la secte orphique surnommait [2] Tyché *déesse des tombeaux* (τυμϐιδίη) : double rapport entre Némésis et la Fortune. La coiffure nommée *polos* paraît avoir été commune à ces deux divinités [3]. A la vérité, ces ressemblances peuvent être expliquées par des emprunts, et considérées comme

1. Pausan., VII, 26.
2. *Hymn. Orphic.*, LXXII.
3. V. O. Müller, *Denkmäler*, II, 927 et 954.

des résultats, et non des causes, de la confusion dont nous parlons. Mais, selon M. Walz, on voit sur une médaille de Téos, antérieure à la domination et à l'époque romaines, Némésis tenant une corne d'abondance à la main [1]. La Fortune de Préneste, nourrice de Jupiter et de Junon [2], rappelle l'Adrastée de la légende crétoise. Les deux Némésis smyrniotes avaient comme leur pendant en Italie dans les deux Fortunes d'Antium : et enfin, quand on rejetterait tous ces indices d'une parenté primitive, l'éternelle incertitude des idées populaires sur le sens des mots *destin, hasard, providence,* et de ceux qui s'en rapprochent, a pu suffire pour faire à la longue de tous ces noms autant de synonymes.

Ce qui est certain, c'est qu'à l'époque romaine cette synonymie était complète [3]. Ménandre avait parlé déjà de la jalousie de la Fortune [4]; l'ado-

1. Walz, *De Nemesi Græcorum*, pag. 21.
2. Cicer., *De Divinatione*, II, 41.
3. V. *Etymolog. Magn.*, voc. Πεπρωμένον.
4. Si toutefois il est vraiment l'auteur des vers suivants :

Ὡς ἡδὺ τὸ ζῆν μὴ φθονούσης τῆς τύχης.
(Γνῶμαι μονόστιχοι, v. 563, éd. Didot.)

Ζῆν αἰσχρὸν οἷς ζῆν ἐφθόνησεν ἡ τύχη.
(Ib., suppl. ex Aldo, v. 29.)

Cf. Polyb., *Hist.*, epilog. — On ne peut guère imputer avec certitude à un auteur dramatique dont il ne reste que des fragments les maximes prêtées par lui à des personnages dont on ignore le plus souvent le caractère et le nom. Notons pourtant un morceau attribué par Stobée à Ménandre (*Suppositit.*, fragm. 3, éd. Didot), où la raison humaine et la providence divine sont exclues également, au profit de la Fortune, de toute participation aux affaires d'ici-bas.

ration de la Fortune, chez Diodore de Sicile, paraît n'être pas autre chose que l'adoration de Némésis[1]. Le même rapproche ailleurs la Fortune et la *némésis des dieux*[2], comme termes à peu près équivalents. Plutarque distingue encore la fortune, la *némésis* et la nécessité, comme trois principes divers, mais auxquels peuvent être imputées indifféremment les catastrophes humaines[3]. Enfin, dans les inscriptions, ces monuments authentiques entre tous, les noms de Némésis et de Fortune sont perpétuellement substitués l'un à l'autre[4].

Le nom de l'aveugle déesse avait reçu de bonne heure une autre destination qui répugnait plus encore à son sens primitif. Ce n'est plus, à vrai dire, le Hasard, mais bien la Providence, que cette Fortune dépendante de la divinité (τύχη ἐκ τοῦ θείου) à laquelle les Méliens de Thucydide prêtent le pouvoir de rétablir l'équilibre dans la lutte inégale du faible opprimé contre son

1. Diodor. Sic., XIII, 21.
2. Diodor. Sic., XI, 92.
3. Plutarch., *V. Mar.*, XXIII, 1 (pag. 418 C); *Pomp.*, XLII, 5 (page 641 E); cf. Alcib., XXXIII, 2 (pag. 210 A). Philopœm., XVIII, 3 (pag. 366 E); sur Adrastée : *Moral.*, pagg. 564 et 657 (682 et 798, éd. Didot); *Fragm.*, pag. 37, même édition.
4. Voir, par exemple, Gruter, *Inscription.*, pag. 80, nn. 1-6. — A cette Némésis-Fortune était sans doute emprunté le nom de ces *Nemesiaci* dont il est question dans le *Code Théodosien* (XIV, 7, 2). « Superstitiosi homines, » dit Forcellini, « fuisse dicuntur vanique futurorum divinatores, qui, simulacra deorum circumferentes, falsam divinationem venditabant. Ita Gothofred. » On lit dans le lexique d'Hésychius : Ἀγαθὴ Τύχη· ἡ Νέμεσις καὶ ἡ Θέμις.

injuste ennemi[1]. Ainsi, à la jalousie d'Hérodote, mystérieux auteur de tout ce qui se passe ici-bas d'inconcevable, avait succédé dans l'histoire une personnification de cet élément de justice qu'un coup d'œil plus profond démêle dans le chaos des vicissitudes humaines. D'autres, fidèles au nom de Némésis, se contentaient encore, bien longtemps après, d'y associer cette même notion d'une providence, que Thucydide en avait détachée. Dans ce nombre il faut compter Ammien Marcellin, qui, vivant dans l'extrême décadence du paganisme, n'a pu échapper tout à fait à l'influence des doctrines chrétiennes. Peut-être doit-on rapporter à cette influence la définition suivante de Némésis-Adrastée, assurément moins conforme que ne le prétend l'historien à l'ancienne théologie : « C'est, » dit-il, « l'attribu-« tion sublime d'une divinité puissante, qui, « selon l'opinion, plane au-dessus du cercle « lunaire, ou, comme d'autres la définissent, « une Providence substantielle, dont la puis-

1. Thucyd., V, 104 et 112. — Polybe paraît confondre encore ces deux pouvoirs si distincts dans le passage où il reproche aux historiens de l'époque précédente de faire intervenir la Fortune ou les dieux pour expliquer des événements dont les causes étaient pourtant accessibles à l'intelligence humaine (*Hist.*, XV, 34, 35 ; cf. XXXVII, 4). Et, de fait, si pour le philosophe rien ne diffère autant que la Fortune et la Providence, c'est tout un pour l'historien, qui doit ne s'inquiéter que des ressorts naturels, et se borner, quant au reste, à un aveu d'ignorance. — Polybe, d'ailleurs, paraît attribuer lui-même à la Fortune une grande part dans les événements du monde (V. *Hist.*, I, 4 ; XV, 6, 8). Il la représente dans son épilogue comme une puissance jalouse des

« sance générale préside aux destinées particu-« lières[1]. »

Ces idées élevées n'étaient pas de nature à devenir populaires. A plus forte raison faut-il en dire autant des assimilations, encore bien plus arbitraires, de la théologie syncrétiste. Le rapport évident qui unissait Vénus à la Némésis de Rhamnunte, ainsi qu'aux nombreuses statues auxquelles le chef-d'œuvre d'Agoracrite avait servi de modèle, paraissait justifier ces tentatives de l'esprit de système. Une statue de Junon, décrite par Lucien, offrait un pêle-mêle surprenant des attributs les plus divers, dont quelques-uns étaient empruntés, selon lui, aux représentations de Némésis, tandis que d'autres rappelaient Athéné, Aphrodite, Séléné, Rhéa, Artémis, les Mœres ou Parques[2]. Cette statue était comme un emblème de la manie de tout confondre qui possédait alors la théologie. Dès longtemps Démétrius de Scepsis avait prétendu que le nom

hommes, qui s'attaque surtout à ceux de leurs avantages qu'ils croyaient le mieux assurés. On reconnaît à ce trait la *némésis* divine.

1. Ammian. Marcellin, lib. XIV, 11. (Cf. *Etymologic. magn.*, voc. Πεπρωμένον.) Au même endroit, Ammien attribue à Adrastée une fonction toute nouvelle, celle de récompenser la vertu. Ailleurs (XXII, 3), il la représente comme avertissant, avant de le frapper, l'homme qui abuse de sa prospérité : autre adoucissement apporté à la rigueur de la doctrine traditionnelle.

2. Lucian., *De Syr. dea.* — Il serait d'ailleurs injuste d'oublier que ce syncrétisme arbitraire des anciens a frayé la route au syncrétisme scientifique d'une grande école moderne.

d'Adrastée n'était qu'un surnom d'Artémis [1]. Isis, dans Apulée, se présente à Lucius comme la mère et la souveraine de la nature, appelée selon les temps et les lieux par les hommes Mère des Dieux, Minerve, Vénus, Diane, Proserpine, Cérès, Junon, Bellone, Hécate, Déesse de Rhamnunte, et enfin, de son nom véritable, Isis [2]. Macrobe voyait dans Némésis, au lieu d'un symbole moral, une image du soleil, qui fait succéder l'ombre à la lumière et la lumière à l'ombre [3]. Un auteur inconnu, qui paraît avoir eu la prétention, renouvelée du pythagorisme, de ramener la religion et la morale à la science des nombres, assimilait à la *pentade* ou au nombre cinq Némésis avec la Déesse de Bubaste, Aphrodite, Pallas, Melpomène, la lumière, la justice, de même que plusieurs autres divinités ou êtres abstraits [4].

Malgré cet oubli et ces altérations systématiques de la tradition, la croyance d'Hérodote se conservait, par une sorte de routine littéraire, chez les érudits et les écrivains. Des historiens, comme Diodore de Sicile et Denys d'Halicarnasse, y recourent encore pour donner une

1. V. Suid., voc. Ἀδράστεια.
2. Apul., *Metamorph.*, lib. XI.
3. Macrob., *Saturn.*, I, 22.
4. Phot., *Biblioth.*, cod. 187. Dans le *Panaretos*, attribué à Hermès, Némésis est mise dans un pareil rapport avec la planète Saturne (Zoega, *Abhandl.*, pag. 40).

couleur antique et un air de noblesse à leurs récits. Le roman y fait des allusions galantes et s'amuse à mettre la beauté au nombre des avantages qui exposent les mortels à la jalousie divine[1]. Lucien et Julien sont, de tous les auteurs de la décadence, ceux auxquels le nom d'Adrastée paraît être le plus familier : l'un, sceptique déclaré, fidèle encore dans son langage au vieux préjugé qu'il condamne[2], prodigue sans scrupule, et par toutes les bouches[3], un nom qu'il ne respecte pas ; l'autre, dévot par système et par politique, appelle ce qu'offrent de plus étrange les superstitions nationales au secours du paganisme mourant[4].

Le dogme terrible devant lequel avait hésité l'orthodoxie d'Eschyle s'exagère, dans cette période, en proportion de son discrédit. Ainsi Pausanias ne craint pas d'expliquer par la jalousie des dieux la cécité d'Homère et les malheurs de Démosthène[5]. De même, Denys d'Halicarnasse impute, plus ou moins sérieusement, à une cause pareille le crime du vainqueur des trois Albains[6] ; et nous voyons, dans un fragment de plaidoyer que nous a conservé Stobée, le meurtre d'un fils

1. Charit., pag. 121, ed. d'Orville.
2. Lucian., *Prometh.*, 18 ; cf. *Navig.* seu *Vota*, 26.
3. *Dialog. meretric.*, VI, 2 ; VI, 3 ; XII, 2 ; *Lapith.*, 23, *Pseudolog.*, 30 ; *Apol. pro Merced. cond.*, 6.
4. Julian., epist. 29 ; epist. 49 ; *Misopog.*, pr. fin.
5. Pausan., II, 33, 3 ; cf. id., III, 9, 3 ; VII, 14, 4.
6. Dionys. Halicarn., *Antiq. Rom.*, III, 21.

par son père justifié de la même façon[1]. Sans doute on retrouve dans quelques-unes de ces folies une idée familière à la théologie primitive, celle qui avait donné naissance à la déesse Até; et l'on pourrait signaler dans le théâtre, souvent fort peu moral, d'Euripide, trois ou quatre passages dans lesquels l'autorité ou la volonté même des dieux est alléguée en faveur du crime, où la résistance aux passions est représentée comme une rébellion audacieuse contre leurs décrets[2]. Mais il serait trop rigoureux de charger la doctrine antique des conséquences extrêmes auxquelles l'incrédulité la poussait, avec l'intention secrète de la convaincre d'absurdité; et l'on trouverait difficilement dans la littérature grecque de la belle époque une expression de l'idée étrange que prétend lui emprunter Plutarque, ce même Plutarque, qui ailleurs[3], à propos du discours prêté par Hérodote à Solon, accuse

1. Gaius vel Caius ap. Stob., *Floril.*, CIV, 22. — M. Egger juge que cet orateur vivait peut-être au temps de Libanius (*Mémoires de littérature ancienne*. Paris, Durand, 1862. Page 408, note).

2. V. *Hercul. fur.*, vv. 1314 sqq.; *Hippolyt.*, v. 473; *Troad.*, vv. 948, 964. — Évidemment, ces maximes ne sont pas celles du poëte, et il a pris soin quelquefois de les réfuter lui-même (V. *Hercul. fur.*, vv. 1340 sqq.). Proférées sur un théâtre, et données comme des conséquences de la religion populaire, elles n'en étaient pas moins très-dangereuses : à tout le moins, devaient-elles être mises dans la bouche d'un personnage dont le caractère ne laissât aucun doute sur le dessein de l'auteur, comme est, par exemple, chez Aristophane, l'Injuste (*Nub.*, vv. 1080 sqq.). — On ne peut guère prendre au sérieux cet autre passage du même Aristophane où Jupiter est accusé de je ne sais quelle jalousie contre les hommes de bien (*Plut.*, v. 87).

3. Plutarch., *De Herodoti malignitate*, cap. 15.

durement le naïf historien d'avoir calomnié à la fois et Solon et les dieux : « Si Dion et Brutus, » dit-il, « si des hommes d'une grande force de « caractère, des philosophes peu susceptibles « de se laisser troubler ou abattre, ont pu être « émus d'une apparition au point d'en faire part « à d'autres, je ne sais s'il ne faut pas admettre « cette antique opinion, la plus étrange de tou- « tes, que les divinités malfaisantes et jalouses, « portant envie aux hommes vertueux, et se je- « tant à la traverse de leurs actions, leur susci- « tent des alarmes et des frayeurs qui ébranlent « et font chanceler leur vertu, de peur que, en « restant fermes et constants dans le bien, ils « n'obtiennent après la mort une meilleure con- « dition que n'est la leur. Mais il vaut mieux « réserver ce sujet pour un autre ouvrage[1]. » Ainsi donc les dieux aussi s'ennuyaient d'entendre appeler justes les Aristides. A la vérité, ils ne sont pas tous en cause ici. L'opinion rapportée par Plutarque place le principe surnaturel du mal moral, non dans la divinité même, mais dans une certaine classe de divinités, ou plutôt encore de génies particulièrement malfaisants et jaloux (τὰ φαῦλα δαιμόνια καὶ βάσκανα), et fraye ainsi la voie à une autre explication du mal. Néanmoins, on voit par ce dernier exemple,

1. Plutarch., *Dion.*, II, 3 (pag. 958). — Parmi les ouvrages subsistants de Plutarque, nous n'en connaissons aucun où soit traité ex professo le sujet sur lequel il se promet ici de revenir.

mieux peut-être que par aucun de ceux qui l'ont précédé, comment l'anthropomorphisme, ce vice natif de la religion grecque, l'avait infectée tout entière, au point de compromettre à la fin la morale elle-même, et comment cette superstition, grossière mais inoffensive, tant qu'elle se bornait à revêtir les dieux des apparences sensibles de l'humanité, devenait, dès qu'elle leur en prêtait les sentiments, une erreur capitale qui, en introduisant la faillibilité où aurait dû être la perfection, mettait l'homme dans la nécessité de choisir entre sa conscience et sa foi, entre une morale sans fondement religieux et une religion contradictoire à la morale.

Ainsi les derniers jours du paganisme voyaient se perpétuer, sinon dans la créance des Grecs, au moins dans leur souvenir, une tradition religieuse qui remontait à Hésiode et sans doute plus haut. Plotin compte ou paraît compter encore [1], ainsi qu'avait fait Platon, avec le préjugé de la jalousie divine; et Nonnus, cet épique attardé qui finit, dit-on, par embrasser le christianisme, donne encore un rôle à la déesse de Rhamnunte dans un épisode de ses *Dionysiaques* [2]. Quant au culte rendu par les Romains à la même divinité, il n'y a pas lieu d'y insister

1. Plotin., *Ennead.*, II, lib. IX, pag. 216 B.
2. Lib. XLVIII, vv. 375 sqq.

longtemps : Némésis, transportée à Rome, y fut désignée habituellement par un nom d'emprunt, celui de la Fortune, et conserva le sien chez les écrivains, faute [1] d'un mot latin qui en rendît exactement la signification. Catulle, Tite-Live, Virgile, Ovide, Quinte-Curce, Martial, Claudien, Ausone, font mention [2], soit de la jalousie divine, soit de Némésis elle-même, sans attacher, on peut le croire, beaucoup plus d'importance à ces réminiscences qu'un poëte français du dix-septième siècle aux noms d'Apollon et des Muses. Nous savons pourtant que Caligula, fidèle en cela à l'exemple d'Auguste qui mendiait à un certain jour de l'année, sans doute pour conjurer les retours de la fortune [3], fit la folie, entre tant d'autres, d'offrir un sacrifice à la Jalousie [4]. Némésis avait même une statue au Capitole. Mais, dans cette altière et inexpugnable citadelle d'une domination qui semblait défier ses coups, au milieu d'un peuple qui ne comprenait pas son nom et n'avait pas appris à connaître son pou-

1. Latiæ Nemesis non cognita linguæ (Auson., *Mosell.*, v. 379). Cf. Plin., *Hist. natur.*, XI, 45 ; XXVIII, 5.

2. Catull., L, v. 19; LXVI, 71 ; LXIV, 396 (où la déesse de Rhamnunte est réunie à Mars et à Pallas, comme animant les armées dans les combats). — Tit.-Liv., V, 21 ; cf. X, 13. — Virgil., *Æn.*, XI, 270 ; *Cir.*, v. 228. — Ovid., *Metamorph.*, III, 406 ; XIV, 694; *Trist.*, V, 8, 9. Cf. *Pontic.*, II, 8, 57. — Quint. Curt., lib. VI, cap. 2. — Martial., V, 6 ; X, 53. — Claudian., XXVI, 631. — Auson., *Mosell.*, v. 379 ; *Epist. ad S. Paulin.*, v. 56 ; *Protreptic.*, v. 86.

3. V. Sueton., *Aug.*, 91, ed. Lemaire, cum not. ; Dion. Cass , LIV, pag. 546 A, edit. Hanov., 1606.

4. Dio Cass., LIX, pag. 653 A.

voir, la déesse adorée des sages ne fut plus, par une de ces vicissitudes auxquelles elle avait présidé, qu'une idole ridicule, dont quelques superstitieux venaient invoquer le secours contre la fascination [1].

1. Plin., *Hist. natur.*, XXVIII, 5.

CONCLUSION.

L'étude que nous venons de terminer a eu pour objet le développement successif de deux idées distinctes, bien que connexes et généralement associées chez les écrivains qui nous en ont transmis le souvenir. L'une est l'idée de jalousie divine, l'autre, l'idée de *némésis*.

Nous ne pouvions guère, sans faire violence à l'histoire qui nous les offre partout réunis, séparer dans notre exposition ces deux éléments divers d'une même doctrine. Maintenant nous voudrions rattacher, tout en la résumant, à l'histoire générale des idées, l'histoire particulière que nous venons d'écrire. De ce point de vue nouveau, nous découvrons que les deux idées dont il s'agit n'ont eu ni la même origine ni la même destinée.

La fable de Prométhée nous a montré le pré-

jugé de la jalousie divine comme en germe dans la plus ancienne théologie grecque; par delà même cette antiquité, les indianistes nous en signalent une plus reculée, antérieure à toute tradition européenne, et où la même erreur occupe déjà une place dans la mythologie. Elle semble contemporaine des premières plaintes de l'homme en lutte avec un sol ingrat [1], avec un ciel inclément que son imagination peuplait d'êtres corporels, capricieux et passionnés comme lui-même.

Étrangère à la Grèce par son origine, cette idée y végète longtemps. Ce n'est que par une naturalisation lente qu'elle prend enfin, pour ainsi dire, droit de cité dans la langue.

Dès lors elle trouve des contradicteurs chez les écrivains les plus fidèles à la tradition nationale. Un Eschyle, un Pindare, n'y adhèrent que sauf exceptions et réserves. La vie générale du peuple grec n'en reçoit aucun contre-coup sensible, et son activité n'en est point ralentie.

Des poëtes imaginent un être allégorique appelé Jalousie : le culte ne leur emprunte point cette création. L'idée dont ils avaient voulu faire une déité distincte s'attache, comme élément accessoire, à une autre personnification, et pénètre un autre culte.

1. Voir ce que dit M. Egger, dans son *Mémoire sur la poésie bucolique avant Théocrite*, du chant nommé *Lityersès* (*Mémoires de littérature ancienne*, pag. 245).

En butte avec l'anthropomorphisme aux attaques de la philosophie, elle est vaincue avec lui, mais non détruite. Elle dure, non pas autant que l'hellénisme, mais autant que le paganisme lui-même. Cette idée plus vieille que la Grèce, qui n'a fait que la traverser, qui a survécu à son asservissement et à sa ruine, qui lui survit sans doute encore chez quelque peuple sauvage, ne l'appelons pas une idée grecque : c'est une idée anthropomorphique; c'est un des derniers degrés d'assimilation entre la divinité et l'homme, où puisse arriver la superstition humaine : mais, une fois engagée dans cette voie, il lui est difficile de ne pas la suivre jusqu'au bout.

L'idée de *némésis* a eu un sort différent. Nous n'oserions dire qu'elle ait été étrangère aux plus anciennes civilisations : du moins, elle paraît être devenue propre à la Grèce dès le commencement des temps historiques. Nous trouvons dans les premiers monuments de l'âge épique le mot qui l'exprime, avec tout ce que ce mot rappelle d'idées et de sentiments. De bonne heure, elle se personnifiait dans une divinité spéciale, elle inspirait un culte : culte sérieux et efficace, qui ne consistait pas seulement en prières et en sacrifices, mais encore en réflexions salutaires, applicables à tous les actes de la vie ; culte, enfin, qui renfermait en substance toute la morale des Grecs et toute leur religion. La philosophie même respecta une croyance à laquelle étaient

attachés de si grands intérêts : loin de chercher à la détruire, elle ne dédaigna pas de se l'approprier en partie. D'ailleurs cette même idée, que la Grèce s'était, pour ainsi dire, incorporée, se refuse à vivre en d'autres climats. Transportée à Rome avec les dieux des nations vaincues, Némésis n'est plus invoquée que par la superstition et ne sert plus qu'à l'entretenir. Ses nouveaux adorateurs ne savent pas trouver dans leur langue un nom qui exprime ses véritables attributions; et c'est tout aussi vainement que nous en chercherions un dans la nôtre. Née peut-être avec l'hellénisme, l'idée de *némésis* se développa, prospéra et périt avec lui : c'est proprement une idée grecque.

Y a-t-il des idées tutélaires et unies par un lien si fort à la destinée comme au génie spécial de certains peuples, qu'ils se sauvent en y restant fidèles, et qu'ils se perdent en y contrevenant? Si Dieu nous mène, n'est-ce pas en conduisant notre esprit, qui lui-même nous conduit? S'il nous protége, n'est-ce point surtout par les instincts qu'il nous donne? Y a-t-il des destinées sans vocation? et, à côté de la conscience qui nous révèle les devoirs communs à tous, chaque homme, chaque peuple, ne porte-t-il pas en lui-même une autre règle de vie appropriée à sa fin particulière?

Telle fut peut-être pour la nation grecque l'i-

dée de *némésis* : et l'histoire de cette idée, mise en parallèle avec celle de la Grèce elle-même, pourrait donner une certaine opportunité aux questions qui précèdent.

Considérons seulement l'époque de Périclès, cet âge unique dans la vie du genre humain. Libre, Athènes résiste à la licence des factions : ennemie implacable de la tyrannie, elle se soumet volontairement à l'autorité d'un grand homme. Quelle modération chez cet auguste citoyen, intègre dépositaire d'un pouvoir toujours révocable ! Quelle sagesse dans ce peuple qui ne dispose de lui-même que pour se confier au plus digne ! L'idée de *némésis* est alors à son apogée : tout la proclame ou s'en inspire. Par exemple, où trouverait-on un plus beau témoignage en faveur du précepte cher à la sévère déesse, *Rien par delà la mesure*, que les ouvrages mêmes de Sophocle, de ce génie naturellement réglé, soutenu constamment par un enthousiasme qui ne l'emporte jamais ? Étranger aux sublimes créations d'Eschyle, qui condamne l'excès plus qu'il ne le fuit dans son langage, l'*atticisme* était né, pour appliquer à l'art les maximes prescrites à la vie, et demeurer le type éternel de la sagesse dans la conduite de l'imagination.

Le Parthénon semble petit aux voyageurs modernes : et la hardiesse, il faut l'avouer, n'est pas ce qui caractérise l'art grec en général. Lors-

qu'on songe à ces colossales constructions de l'Orient, aux imposantes ruines de Ninive, à ce que la Bible raconte de la tour de Babel, aux Pyramides encore debout, on se demande pourquoi la Grèce, magnifique aussi au grand siècle de sa civilisation, ne paraît avoir cherché, ni à frapper la vue par les proportions de ses monuments, ni à leur donner une solidité qui défiât la destruction. Mais, pour un peuple adorateur de Némésis, l'étonnement même était voisin du blâme : une grandeur qui eût surpassé l'homme, une durée qui eût paru braver les dieux, ne lui auraient causé que de l'effroi.

Si l'esprit de mesure, la crainte des excès, avait été une sauvegarde pour la Grèce, les excès de l'ambition, après ceux de la licence, consommèrent irrévocablement sa perte. L'expédition de Sicile fut comme le signal de la décadence d'Athènes. Celle d'Alexandre, en disséminant les forces et les lumières d'une nation faite pour la liberté et non pour l'empire, en civilisant, si l'on peut ainsi parler, le monde à ses dépens, lui porta un coup dont elle ne devait pas se relever. Un peuple né pour la conquête recueillit l'héritage de la Grèce déchue : et la suprématie qu'elle avait due surtout à l'admiration des hommes, devint une domination entre les mains de ses grossiers vainqueurs. Animé d'une ambition qui ne comptait point avec les dieux, le peuple-roi demanda son salut à des

vertus nouvelles. Il apportait de bonnes lois : le monde put s'endormir à l'ombre de sa fortune.

Il est une opinion qui paraît avoir joui d'une certaine faveur dans l'antiquité : c'est que le fer de la Parque tranche toujours deux fils à la fois, et que notre dernière heure est celle d'un être invisible, né avec nous pour veiller sur nos jours et mourir de notre mort. La Grèce avait succombé : le génie attaché à son sort avait achevé du même coup sa destinée terrestre. Alors, pour parler comme Hésiode, « enveloppant de « voiles blancs son beau corps, il alla se joindre « à la famille des Immortels, et abandonna les « hommes. »

FIN.

APPENDICE.

APPENDICE.

I. La magie et la divination devant la *Némésis*.

(Voy. plus haut, pag. 80.)

Certaines opinions très-populaires en Grèce semblent, au premier abord, contredire le préjugé de la jalousie divine. En effet, tout en croyant fermement à la limitation providentielle de la condition humaine, les Grecs prêtaient à l'homme la faculté d'agrandir par la magie, par la divination, la sphère de son pouvoir, de son intelligence. Sans prétendre lever entièrement la difficulté qui résulte de ce conflit de croyances en apparence incompatibles, on peut montrer du moins comment l'objection qu'elle soulève n'eût pas trouvé la théologie grecque absolument désarmée.

Ainsi la magie n'était pas essentiellement en Grèce ce qu'elle a pu devenir ailleurs sous l'em-

pire d'idées dualistes, un recours de l'homme à l'assistance du mauvais principe pour lutter contre le bon. Sans doute la ligne de démarcation tracée entre les dieux supérieurs et les dieux infernaux, les uns plutôt bienfaisants, les autres particulièrement malfaisants, rappelle l'antagonisme qui fait la base de la doctrine manichéenne. Sans doute on peut reconnaître dès Euripide en une divinité spéciale, Hécate, l'Ahriman ou le diable de la magie grecque [1]. Mais ce n'est probablement qu'à la faveur d'influences étrangères que ces idées purent prendre en Grèce une certaine consistance. S'il est déjà question dans Homère d'incantations et de plantes magiques [2], des prodiges opérés par une déesse savante en sorcellerie, la redoutable Circé [3], si à la légende antique des Argonautes se rattache celle des enchantements de Médée, comme à la tradition des premières guérisons, ouvrages d'Esculape, le souvenir des plus anciennes applications de la magie à la médecine [4], rien ne montre que l'esprit grec attribuât ces victoires sur l'ordre naturel à un dédoublement de l'essence divine, à un autre pouvoir que celui de la divinité même, exercé directement ou communiqué libéralement par

1. Eurip., *Med.*, v. 394. Cf. Hes., *Theog.*, vv. 411-453; *Refutatio omnium hæresium*, IV, 35.
2. Homer., *Od.*, XIX, 457; IV, 220.
3. Hom., *Od.*, X, 136 sqq.
4. Pind., *Pyth.*, III, 90 sqq. (voir plus haut, pag. 81).

elle. Et telle paraît être encore la pensée de Platon, qui, par la bouche de Diotime, fait procéder les incantations et la magie des démons, êtres intermédiaires chargés de mettre les hommes en rapport avec la divinité [1]. La magie ainsi entendue n'avait rien de contraire à la religion, puisqu'elle empruntait aux dieux mêmes tout son pouvoir, et ne portait atteinte à l'ordre établi par eux dans le monde qu'avec leur aveu et grâce à leur concours.

Il n'en était pas ainsi d'autres pratiques également propres à la magie, dont l'usage se répandit plus tard en Grèce : je veux parler des maléfices, placés plus spécialement sous le patronage des divinités infernales. L'opinion les réprouvait; la loi les punissait [2] : et Platon imite cette rigueur dans le plus réalisable de ses plans de législation [3]. Ce genre de sorcellerie, partout flétri et condamné, n'avait donc rien de commun avec la religion. On racontait même que les sorcières thessaliennes, dont le pouvoir mer-

1. Plat., *Sympos.*, 203 A. Dans ce passage, la *goëtie* est assimilée complétement à la magie, contrairement à la distinction empruntée aux philosophes de l'école d'Alexandrie par Bonamy (*Mémoire sur le rapport de la magie avec la théologie païenne,* dans l'*Hist. de l'Acad. des Inscript.*, tom. VII, pag. 23 sqq.). La conclusion de ce mémoire est aussi trop absolue : « Tout contribuait donc à faire regarder « la magie comme une extension du culte religieux. La magie n'avait « rien changé dans les idées que la théologie païenne donnait des « dieux; et l'une et l'autre se servaient des mêmes rites pour produire « les mêmes effets. »

2. Plat., *Men.*, 80 B. — 3. Plat., *Legg.*, 908 sqq.

veilleux s'exerçait jusque sur la marche des astres, finissaient par perdre les pieds et les yeux [1].

Les Grecs voyaient donc dans l'abus de la magie un excès qui, de même que tout autre, attirait sur le coupable la *némésis* divine : par là se conciliaient deux préjugés qui semblent d'abord contradictoires.

L'examen des idées accréditées au sujet de la divination conduit à une conclusion analogue. Mais il importe d'abord de distinguer la divination proprement dite du don de prophétie : si toutefois le mot *don* peut être employé ici. Il s'en fallait, en effet, de beaucoup que l'inspiration prophétique fût considérée comme une prérogative désirable. Elle avait tous les caractères d'une véritable possession [2]. Assujettis à l'empire irrésistible de la divinité qui se servait d'eux pour annoncer l'avenir, le prophète, la pythonisse, payaient cher l'honneur de lui prêter leur voix : et l'histoire de Cassandre montre assez quelles tristes compensations étaient attachées, selon les Grecs, au privilége de l'enthousiasme fatidique. En un mot, ce n'était pas là un

1. Suid., voc. Ἐπὶ σαυτῷ τὴν σελήνην καθέλκεις. Cf. Plat., *Gorg.*, 513 A.

2. Selon Platon (*Tim.*, 71 E), l'inspiration prophétique, qu'il appelle μαντική, ne peut se produire que dans le sommeil, la maladie, ou l'enthousiasme (c'est-à-dire la possession). Le mot Νυμφόληπτος peut se traduire tantôt par *inspiré*, tantôt par *possédé* (voir Maury, *Rel. de la Grèce*, tom. II, pag. 475, note 2).

empiétement de l'homme sur le domaine des dieux, mais plutôt une extension tyrannique du pouvoir des dieux sur les hommes : et ainsi la prescience prophétique devait rester à l'abri de la jalousie divine.

Néanmoins, telle était, sur ce dernier point, la force du préjugé populaire, que la trace s'en retrouve jusque dans la légende relative à l'institution de l'oracle de Delphes, rattachée par Euripide[1] à la victoire d'Apollon sur le serpent Python.

Le sanctuaire fatidique, disait-on, qui avait d'abord appartenu à la Terre, première prophétesse[2], était ensuite échu à sa fille Thémis. Un dragon gardait alors l'enceinte consacrée. Phébus, encore enfant, le tua, et s'empara du saint trépied, d'où il révéla aux hommes l'avenir. De son côté, la Terre enfanta les songes prophétiques, afin de venger sa fille. Mais Jupiter, conjuré par Apollon de faire cesser une concurrence fatale à ses oracles, mit fin aux prédictions nocturnes et rétablit ainsi le sanctuaire de Delphes dans son crédit et ses honneurs. Cette fonction de gardien dévolue, comme dans tant de légendes[3], au dragon, qui symbolise sans

1. Eurip., *Iphig. Taur.*, vv. 1244 sqq.

2. Æschyl., *Eumen.*, v. 2. Cf. *Orphic. hymn.*, LXXIX (78).

3. Ainsi la toison d'or (Eurip., *Med.*, v. 480), — les pommes d'or du Jardin des Hespérides (Lucr., *De Natura rerum*, V, 33 sq.), — la fontaine Dircé (Eurip., *Phœnic.*, v. 657 ; cf. v. 931), — le sanctuaire de Chrysa (Soph., *Philoct.*, 192 sq., 1326 sq.), — Erichthonius (Eurip.,

doute ici la jalousie expressément prêtée à Thémis dans le récit d'Euripide, cette lutte acharnée soutenue par la déesse législatrice contre le Dieu révélateur, nous font connaître une nouvelle application de l'idée de la *némésis* divine, en même temps qu'elles nous laissent apercevoir le motif religieux qui justifiait aux yeux des Grecs l'obscurité des oracles. Ce qui ressort en effet de toute cette légende, c'est la jalousie des vieilles déesses terrestres, obstinées à défendre le privilége divin de la prescience contre la libéralité de dieux plus jeunes, qui veulent y faire participer les hommes : idée entièrement semblable à celle qui fait le fond des *Euménides* d'Eschyle, sauf que, dans cette tragédie, l'objet du débat n'est pas la prescience, mais le droit de punir.

La divination paraît avoir été confondue quelquefois avec la faculté prophétique, au moins dans le langage [1]. Apollon, appelé souvent *le prophète de Jupiter*, est aussi désigné par le surnom de *Dieu devin.* De plus, on attribuait à certains hommes, ou plutôt à certaines familles (car

Ion., v. 20 sqq.), — Iamus (Pindar., *Olymp.*, VI, 75), — l'acropole d'Athènes (Herodot., VIII, 41), ont également pour gardiens des dragons ou des serpents.

1. Comparer les vers 533 et 556 de l'hymne homérique à Mercure, où la prophétie et la divination, très-nettement distinguées, sont cependant désignées par un même mot. Platon (*Tim.*, 72 B) soutient même que le nom de μάντεις doit être réservé aux inspirés, et celui de προφῆται, donné aux interprètes des signes envoyés par la divinité.

ce privilége semble avoir été héréditaire[1]), un talent inné[2] de divination, qui paraît n'avoir différé de la faculté prophétique qu'en un point, à savoir que l'exercice en était volontaire, au lieu d'être provoqué invinciblement par la présence d'un dieu inspirateur. Quoi qu'il en soit, la divination était ordinairement considérée comme un art véritable, qui avait ses procédés et ses règles. Bornée en général à l'interprétation des signes envoyés par les dieux, elle n'était pas une usurpation de leurs prérogatives. Le devin n'entreprenait point sur la prescience divine : il se bornait à la consulter; et c'était d'elle qu'il tenait tout son crédit : à tel point que, pour établir l'existence de cet attribut, Xénophon s'autorise de la divination, comme d'une pratique qui suppose ce qu'il veut prouver[3]. Aussi cette méthode pour connaître l'avenir était-elle non-seulement tolérée, mais encore recommandée par la religion grecque.

Cependant, chez les anciens mêmes, l'efficacité de la divination était l'objet de doutes nombreux et des plus libres attaques. Euripide surtout fait à cette superstition une guerre achar-

1. Voir M. Alfred Maury, *Hist. des religions de la Grèce*, tom. II, page 461.

2. Herodot., IX, 94.

3. Xenoph., *Sympos.*, IV, 47. — Socrate blâmait comme irréligieux les hommes qui n'y avaient pas recours, selon le même Xénophon (*Memor.*, I, 4).

née [1] : et il est probable qu'elle n'a jamais été un article obligatoire de religion. Il y a plus : permise, et même encouragée, tant qu'elle restait entre certaines bornes, la divination ne pouvait les franchir sans sacrilége. C'est ce qui résulte de l'histoire de Phinée, telle qu'elle est racontée par Apollonius de Rhodes. On y voit que Phinée, doué par Apollon de la faculté de prédire, devint aveugle pour avoir osé dévoiler aux hommes la sainte pensée de Jupiter. Le poëte nous le montre corrigé par cette triste expérience, et ne voulant instruire les Grecs qu'en partie des destinées qui les attendent, parce qu'il ne lui est pas permis de les leur faire connaître entièrement : « J'ai failli, » dit-il, « lorsque, dans mon délire, « j'ai osé révéler complétement la pensée de « Jupiter : lui-même, dans ses oracles, il ne dé- « voile qu'à demi l'avenir aux hommes, afin « qu'ils ne lisent pas jusqu'au fond dans les « secrets des dieux [2]. » La cécité qui atteint Phinée lui est d'ailleurs commune avec plusieurs devins célèbres dans l'antiquité, tels que Tirésias [3], et cet Événius dont parle Hérodote [4]. Or,

1. Eurip., *Iphig. Aul.*, v. 956 ; *Helen.*, 744 ; *Fragm.*, 944, collect. Didot. Cf. Hesiod. *Fragm.*, 124, collect. Didot ; Sophocl., *Œd. R.*, 357, 709, 743.

2. Apollon. Rhod., II, 178 sqq. ; 311 sq.

3. Pherecyd. fragm. 50 (*Historic. Græc. fragm.*, collect. Didot).

4. Herodot., IX, 93, 94. Quelquefois, il est vrai, c'est la cécité qui paraît être la cause, et la faculté divinatoire, l'effet. Ainsi s'explique la prédiction de Polymestor, dans l'*Hécube* d'Euripide (voir M. Patin, *Études sur les Tragiques grecs*, 2e édition : *Euripide*, tom. I, p. 391).

on a vu d'où procède toujours ce châtiment quand il est infligé par les dieux. Ainsi l'abus de la divination excitait la jalousie divine comme l'abus de la magie; l'extension surnaturelle de la science de l'homme et celle de sa puissance étaient assujetties à la même mesure : et, en fait de divination, comme en fait de magie, la *némésis* des dieux punissait tout ce qui s'opérait sans leur permission ou même sans leur assistance.

II. Sur la Némésis de Rhamnunte. (V. pp. 36 et 96.)

On a retrouvé à Rhamnunte les restes de deux temples, qui paraissent avoir servi l'un et l'autre au culte de Némésis. Un siége placé à l'entrée du plus petit des deux est consacré à cette divinité[1]; quant au plus grand, sa gran-

1. De l'autre côté est un second siége consacré à Thémis par une inscription datée, d'ailleurs, d'un autre nom de prêtresse (voir Bœckh, *Corp. inscript. Græc.*, tom. I, p. 462). Thémis et Némésis peuvent être considérées comme des personnifications corrélatives. Οὐ θέμις, chez Homère et partout, est exactement le contraire, quant au sens, de l'expression οὐ νέμεσις (voyez, par exemple, Theogn., v. 688; Eurip., *Hippol.*, vv. 1396, 1437; Plat., *Sympos.*, 195 A : Εἰ θέμις καὶ ἀνεμέσητον εἰπεῖν). Quant à la déesse Thémis, si, chez Homère, elle ne joue guère que le rôle d'un héraut céleste; si, pour Hésiode (*Theogon.*, v. 901 sqq.), elle paraît être avant tout la législatrice de l'humanité; si enfin, dans l'hymne orphique qui lui est consacré (*Orphic.*, LXXIX), elle est donnée particulièrement pour la fondatrice des institutions religieuses, des oracles, des mystères, chez Pindare, elle se rapproche de Némésis, d'abord comme dépositaire des destinées (*Isthm.*, VIII, 66),

deur même et sa beauté [1] ne permettent pas d'y voir un monument inconnu à l'histoire [2], plutôt que ce temple de Némésis dont les Anciens font si souvent mention. Ces deux édifices paraissent donc avoir eu la même destination : et comme le plus grand est évidemment beaucoup moins ancien que l'autre, il est probable qu'il fut construit pour le remplacer.

Or, vers le commencement de la période dont le style se reconnaît dans l'aspect général [3] de ce grand temple, le dernier en date, plusieurs sanctuaires, livrés sans défense à la fureur d'un peuple iconoclaste [4], avaient jonché de leurs débris le sol de l'Attique. Les Athéniens, comptant sur le spectacle de ces dévastations pour entretenir leur ressentiment, les avaient laissés en ruines [5] et s'étaient mis ainsi dans l'obligation

puis, en second lieu, comme déesse de l'équité, comme mère de Dicé (*Olymp.*, III, 10; VIII, 20). On a vu plus haut (n° I du présent appendice) quelle fonction, voisine de celles de Némésis, lui assigne l'antique légende relative au sanctuaire de Delphes. Enfin Hésychius, au mot Ἀγαθὴ τύχη, assimile la Bonne Fortune à la fois à Némésis et à Thémis.

1. *Antiquités inédites de l'Attique*, traduct. Hittorf, chap. VI.

2. Le temple d'Amphiaraüs dont Pomponius Méla fait mention, comme d'un autre titre de Rhamnunte à la célébrité (II, 3), est sans doute le même que des auteurs mieux informés placent à Psophis, sur le territoire d'Orope (Strab., 399; Pausan., I, 34, 2).

3. Otfried Müller juge, à certaines traces d'un style relativement récent, que ce temple, commencé sans doute au siècle de Périclès, ne fut achevé que plus tard (*Archæol. d. Kunst*, § 109, note 6).

4. Sauf les réserves apportées à l'opinion, peut-être trop absolue, de Creuzer, par son éminent interprète (*Religions de l'antiquité*, tom. I, 1re partie, pag. 716 sqq.).

5. Pausan., X, 35, 2.

d'en bâtir d'autres. On rapporte donc, non sans vraisemblance, à l'invasion des Perses, la destruction du plus petit des deux temples, et aux années qui suivirent cette invasion, la construction du plus grand[1].

L'histoire d'un bloc de marbre apporté de Paros par les Perses, et devenu, sous le ciseau d'un artiste grec, la fameuse Némésis de Rhamnunte, a tout l'air d'une fable ingénieuse, n'en déplaise à Pausanias[2] : et c'est sans doute dans l'*Anthologie,* où elle se trouve aussi[3], qu'il faut en chercher la source, sans remonter plus haut. Ce qu'une telle anecdote a de romanesque frappe tout le monde ; Zoega[4] a relevé ce qu'elle a d'invraisemblable ; Hérodote, qui n'aurait pas manqué d'en tirer parti, s'il l'avait connue, n'en dit

1. Tout ce qui est dit ici des deux temples de Rhamnunte est emprunté à l'ouvrage anglais dont nous devons une édition française à M. Hittorf (*Antiquités inédites de l'Attique,* chap. VI et VII; cf. Otf. Müller, *Archæol. d. Kunst*, § 53, fin de note ; § 109, note 6). — Ce qui confirme encore l'attribution du grand temple à Némésis, c'est la découverte, faite dans ses ruines, d'une tête qui paraît provenir de la statue décrite par Pausanias, et sur laquelle on croit reconnaître, à une rangée de trous, la place du diadème dont cet auteur l'avait vue couronnée. La statue de six pieds de haut, retrouvée près de la porte du petit temple, est trop mutilée pour conserver quoi que ce soit d'intéressant ; mais le style en paraît ancien : ce qui corrobore l'opinion reproduite ici (voir *Antiquités inéd.*, ib.).

2. Pausan., I, 33, 2.

3. *Anthol. Gr.*, édit. de Bosch, lib. IV, tit. XII, epigg. 71, 72 et 126 Cf. Auson., *Epist. ad S. Paulin.*, v. 52 sqq. Le même Ausone a traduit la dernière des épigrammes auxquelles nous renvoyons (XIX, ed. Burdigal., 1575).

4. Voici, en résumé, ses objections (*Abhandl.*, pag. 62) : 1° L'usage

mot; enfin la découverte de fragments sculptés, probablement originaires de la statue décrite par Pausanias, laquelle avait dix coudées de haut, suivant Hésychius [1], fournit une nouvelle objection qui a aussi sa force: c'est que la statue de Rhamnunte était en marbre pentélique et non en marbre de Paros [2].

En réduisant à sa valeur le conte de Pausanias, on n'a pas résolu, tant s'en faut, toutes les questions auxquelles a donné lieu cette Némésis de Rhamnunte, certainement plus fameuse en

d'élever des trophées était probablement étranger aux Perses : il ne paraît pas que l'histoire leur attribue aucun monument de ce genre. 2° On ne voit pas que les Perses aient eu du goût pour les ouvrages de marbre. 3° L'Attique fournissait du marbre en abondance, et il n'est pas vraisemblable que les Perses fussent dès lors des connaisseurs assez délicats pour apprécier la supériorité de celui de Paros. 4° On peut douter que Paros fournît des blocs hauts de dix coudées ; toutes les statues où se reconnaît le marbre propre aux carrières de cette île sont ou petites ou faites de plusieurs morceaux, comme le groupe de Laocoon, qui est formé de cinq pièces. 5° Enfin, rien n'est plus naturel que l'invention d'une telle anecdote. — En se rangeant à l'opinion de Zoega, on peut ne pas trouver également valables tous les arguments dont il l'appuie. Par exemple, à sa première objection, on peut opposer le témoignage d'Hérodote, qui fait mention de deux colonnes commémoratives érigées par Darius (IV, 87) ; car ni Pausanias ni les auteurs des épigrammes ne disent que le trophée projeté dût être exactement conforme à ceux que les Grecs avaient coutume d'élever. Hérodote ajoute que ces colonnes étaient de marbre blanc : car c'est ce que signifie ici l'expression λίθος λευκός, le mot λίθος paraissant être le seul employé chez les anciens auteurs grecs pour désigner le marbre ; et justement Pausanias (I, 33, 2) appelle λίθον Πάριον le bloc apporté, selon lui, par les Perses. Le dernier argument de Zoega n'a donc pas plus de valeur que le premier; mais les trois autres subsistent, et la conclusion aussi.

1. Voc. Ῥαμνουσίαν Νέμεσιν.

2. *Antiq. inéd. de l'Attique*, trad. Hittorf, chap. VI.

Allemagne depuis Herder qu'elle ne l'était à Athènes au temps d'Eschyle. D'abord, quel en était l'auteur? Strabon dit que les uns nommaient Diodote, d'autres Agoracrite de Paros [1]. Selon Suidas, ouvrage de Phidias lui-même, elle avait été signée par lui du nom d'Agoracrite, qu'il aimait [2]. Si le nom d'Agoracrite était réellement gravé sur cette statue, on ne s'explique guère comment elle pouvait être attribuée par quelques-uns à Diodote, ainsi que le rapporte Strabon. Quant à Phidias, Pline l'Ancien nous apprend qu'il avait mis en effet le nom d'Agoracrite à plusieurs de ses propres ouvrages [3]; et, en réunissant les témoignages que nous fournit l'antiquité, nous trouvons presque partout la Némésis de Rhamnunte donnée pour l'œuvre ou de Phidias [4] ou d'Agoracrite [5].

Supposons vraie, pour un instant, cette dernière attribution. On conçoit que plusieurs crussent reconnaître la main du maître dans le chef-d'œuvre dû au génie de son élève chéri : et les gens de Rhamnunte, qui n'étaient point des sots, comme le prouve l'emploi figuré qu'on faisait de leur nom [6], ne manquaient pas sans

1. Strab., ed. Casaubon, pag. 396.

2. Suid., voc. Ῥαμνουσία Νέμεσις. Voir aussi Tzetzès (*Chil.*, VII, hist. 154), dont la description est d'ailleurs inexacte.

3. Plin., *Hist. nat.*, XXXVI, 5.

4. Suid., loc. cit.; Pausan., I, 33, 3; Hesych., voc. Ῥαμνουσίαν Νέμεσιν; Pompon. Mel., II, 3; Tzetzes, loc. cit.

5. Plin., loc. cit. Cf. Strab., loc. cit.

6. Suid., voc. Ῥαμνουσία Νέμεσις (λέγεται δὲ καὶ παροιμία, Ῥαμνού-

doute de faire sonner bien haut ce nom de Phidias, plus propre que celui d'Agoracrite à détourner vers leur petite bourgade les pas et l'argent des curieux. D'un autre côté, quand on voit Strabon égaler la Némésis de Rhamnunte aux plus admirables ouvrages de Phidias[1], quand on lit dans Pline que Varron la regardait comme la plus belle des statues[2], comment s'empêcher de penser aussitôt au plus grand des sculpteurs?

Le plus sage est sans doute de se résigner à l'ignorance sur un point qu'il est aujourd'hui si difficile d'éclaircir. Disons plus : dans l'antiquité même, la Némésis de Rhamnunte ne pouvait être attribuée à Phidias que par conjecture. S'il n'est pas sûr qu'elle portât inscrit, comme le veut Suidas, le nom d'Agoracrite, il est à peu près certain, vu l'accord presque unanime des textes, qu'elle avait été donnée à l'origine pour un ouvrage de ce sculpteur; qu'il s'en était dit l'auteur, sans que personne se prétendît frustré; qu'enfin il en avait disposé sans contestation, comme un propriétaire fait de son bien : et c'est ce que confirme la plus probable des traditions répandues dans l'antiquité au sujet de ce marbre fameux. On disait que, les Athéniens ayant

σιος· ἐπὶ τῶν σοφῶν καὶ ἐλλογίμων). Ce proverbe était d'ailleurs postérieur à l'époque de l'orateur Antiphon, selon le même Suidas (voc. Ῥαμνοῦς).

1. Strab., pag. 396. — 2. Plin. Maj., loc. cit.

mis au concours une statue de Némésis, deux élèves de Phidias, Alcamène et Agoracrite, s'étaient disputé le prix; que la partialité des juges en faveur d'Alcamène, comme eux Athénien, avait fait donner la préférence à son œuvre, quoiqu'elle fût inférieure à celle de son rival; qu'Agoracrite, indigné de cette injustice, vendit alors sa statue avec la réserve expresse qu'Athènes en serait dépossédée; qu'il lui donna le nom de Némésis, et qu'elle fut érigée comme telle dans le sanctuaire de Rhamnunte. Telle est l'anecdote rapportée par Pline[1]; et rien ne nous empêche d'y ajouter foi. Ce n'est point là un de ces récits vagues et romanesques comme celui de Pausanias: le nom d'Alcamène est historique; c'était celui d'un sculpteur contemporain, sinon élève, de Phidias, auteur d'une statue de Vénus qui décorait les Jardins d'Athènes[2]. D'ailleurs, comme le fait très-bien observer Welcker[3], si Pline paraît insinuer qu'Agoracrite, en appelant sa Vénus Némésis, avait voulu marquer ainsi son juste ressentiment, c'est là un de ces commentaires qui se mêlent fréquemment aux témoignages historiques, et que la critique doit savoir en distinguer. Les Rhamnusiens avaient besoin d'une statue : Agoracrite leur vendit la sienne, qui était désormais sans em-

1. Plin., *Hist. nat.*, XXXVI, 5.
2. Pausan., I, 19, 2; V, 10, 8.
3. Dans Zoega, *Abhandlungen*, pag. 417.

ploi. Placée dans le sanctuaire de Némésis, elle prit le nom de la déesse qu'elle était censée représenter. Une telle substitution eût été impossible sans doute dans cette période déjà avancée de l'histoire de l'art, dont les monuments nous montrent Némésis en possession d'attributs consacrés : elle était possible au temps de Phidias, quand Némésis n'était connue des yeux que par le type mal dégrossi dont on croit avoir une épreuve dans la statue, d'ailleurs peu reconnaissable, du petit temple de Rhamnunte.

Grâce au récit de Pline, il devient plus aisé d'expliquer la singularité des attributs qui distinguaient la statue de Rhamnunte, et la faisaient ressembler à une Vénus plutôt qu'à une Némésis : « La déesse, » dit Pausanias, « a sur la « tête une couronne avec des cerfs et de petites « statues de la Victoire; dans l'une de ses mains « est une branche de pommier, dans l'autre une « coupe : des Éthiopiens sont représentés sur « la coupe[1]. » Il est difficile de saisir le sens de ce dernier emblème qui embarrassait déjà Pausanias[2]. Mais le diadème n'est pas autre chose

1. Pausan., I, 33, 3.

2. Id., ib. — Il réfute pourtant ceux qui voulaient que l'artiste eût fait allusion à la position géographique de l'Éthiopie, voisine, disaient-ils, de l'Océan (Hom., *Iliad.*, I, 423), dont la Némésis adorée à Rhamnunte passait pour être la fille. L'artiste avait-il eu en vue l'épithète homérique ἀμύμονες ? Ce mot même peut s'entendre soit des qualités morales, soit de la beauté physique. Les Éthiopiens étant en effet renommés pour leur beauté (voir Hérodote, III, 20), Agoracrite avait pu représenter des hommes de cette nation sur la coupe de Vénus. S'ils

qu'un des plus anciens attributs de Vénus[1]; la branche de pommier paraît remplacer ici la pomme qu'on lui voit souvent dans la main[2]; et quant à la coupe, elle ne messied pas à la déesse souriante et voluptueuse que l'imagination populaire substitua de bonne heure à la sévère Aphrodite de la religion primitive[3]. De même, les Victoires qui ornaient le diadème rappellent un des surnoms de Vénus: ces figures avaient pu d'ailleurs, ainsi que les cerfs, être ajoutées après coup par l'artiste, en vue de la destination nouvelle assignée à son œuvre[4]. Il faut en dire autant des reliefs du piédestal, qui représentaient Hélène amenée par Léda, sa nourrice, à Némésis, sa mère[5]: car la statue d'Agoracrite pouvait avoir été livrée à ses acquéreurs sans le piédestal qui devait la supporter. Enfin la légende rapportée par Pausanias s'accorde avec sa description. La déesse de Rhamnunte était, disait-on, fille de l'Océan[6]. Bien que l'O-

avaient en même temps une réputation populaire de justice et de piété, il a pu, pour aider à la métamorphose de sa Vénus en Némésis, chercher à rappeler, par quelques traits ajoutés après coup, les vertus d'un peuple qui vivait, comme les Hyperboréens de Pindare, à l'abri des rigueurs de Némésis, ou qui, encore, avait donné asile à cette autre Némésis, compagne de la Pudeur, dont parle Hésiode.

1. Otf. Müller, *Denkm.*, II, fig. 256; cf. fig. 258.

2. Id., ib., ib., figg. 257, 263, 264, 266, 271.

3. Selon Herder, l'artiste avait peut-être voulu rappeler par là le mythe qui faisait naître Vénus de l'élément liquide (ouvrage cité, page 373).

4. Voy. Otf. Müller, *Archæol. d. Kunst.*, § 117.

5. Pausan., I, 33, 8. — 6. Pausan., I, 33, 3; VII, 5, 3.

céan fût ordinairement distingué de la mer, cette fable équivaut à peu près à celle qui faisait naître Aphrodite de l'écume des flots.

Personne n'a nié que la Némésis de Rhamnunte n'eût tous les traits d'une Vénus : mais on a cherché de préférence l'explication de cette analogie dans l'assertion de Suidas, concernant la conformité primitive des représentations de ces deux déesses [1]. D'autres [2], sans rejeter l'anecdote racontée par Pline, ont pensé qu'un rapport originel entre Némésis et Vénus avait favorisé la substitution qu'il explique par une cause fortuite. Peut-être est-il permis de hasarder une troisième opinion, à savoir que Suidas, en attribuant les traits d'une Vénus à la Némésis primitive, songeait à la Némésis d'Agoracrite, voyant, par une conjecture fort hasardée, dans cette antique statue, le type primitif que le type définitif avait remplacé ; que, par conséquent, il ne mérite pas plus de créance sur ce point que lorsqu'il donne, dans le même article, Némésis pour mère à Érechthée ; qu'au contraire le récit de Pline n'a rien d'invraisemblable et suffit à rendre compte de tout ; que les Rhamnusiens ont pu acheter la Vénus d'Agoracrite pour leur tenir lieu d'une Némésis, s'ils avaient assez de goût pour préférer une belle œuvre à un portrait ressemblant ; et qu'ainsi il résulta d'un

1. Suid., voc. Ῥαμνουσία Νέμεσις.
2. Par exemple, Welcker, dans Zoega, *Abhandl.*, pag. 417.

concours fortuit de circonstances qu'on appelât Némésis à Rhamnunte une statue dont le nom, partout ailleurs, aurait été Vénus.

III. Des Némésis de Smyrne. De plusieurs statues et sanctuaires de Némésis et d'Adrastée. (Voy. p. 103.)

Le temple des Némésis était situé dans le voisinage du mont Pagos, c'est-à-dire hors des murs de l'ancienne Smyrne, et dans cette partie de son territoire où Alexandre le Grand devait bâtir la ville nouvelle, pour obtempérer, dit-on, à un avis que lui avaient donné en songe ces divinités elles-mêmes [1]. Quant à la raison pour laquelle on adorait dans ce sanctuaire deux Némésis, et non pas une seule comme partout ailleurs, voici, en plus grand détail, les données historiques qui ont servi de fondement à la conjecture que nous proposons.

Selon le Pseudo-Hérodote [2], Smyrne fut peuplée par des colons de Cyme en Éolie, 622 ans avant l'expédition de Xerxès en Grèce, c'est-à-dire 1102 ans avant J.-C. Soit dès cette époque, soit encore, comme peut le faire supposer le silence d'Homère, considéré assez généralement comme Smyrniote, à une date moins reculée,

1. Pausan., VII, 5, 1.
2. Pseud.-Herodot., *Vita Homer.*, c. 38.

le culte d'Adrastée a pu se répandre de proche en proche, à travers les possessions éoliennes, depuis l'Ida, où il paraît avoir eu son siége principal, jusqu'au mont Pagos.

D'un autre côté, nous savons que la colonie ionienne qui occupa, vers le milieu du onzième siècle, d'abord Milet, puis le pays appelé de là Ionie, et nommément Colophon, avait été amenée d'Attique par Nilée et d'autres fils de Codrus [1]. De Colophon partirent de nouveaux colons, qui enlevèrent Smyrne aux Éoliens [2]. C'est par cette voie que le culte de Némésis, originaire de l'Attique, put pénétrer dans les parages de Smyrne. En somme, on peut induire avec quelque vraisemblance, croyons-nous, de ce qui précède, que les divinités désignées dans cette ville par le nom commun de Némésis étaient originairement, l'une, la déesse attique Némésis, l'autre, la déesse phrygienne Adrastée, et que la réunion de leurs figures sur les médailles devait rappeler un rapprochement entre les deux branches, l'une éolienne, l'autre attique, de la population smyrniote. C'est ainsi que, sur les médailles commémoratives des traités d'alliance, par un usage qui paraît avoir été particulièrement répandu en Asie Mineure, et pratiqué à Smyrne même [3], étaient souvent représentées,

1. Pausan., VII, 2, 1 sqq.
2. Pausan., VII, 5, 1.
3. V. A. Maury, *Religions de la Grèce*, tom. II, pag. 11, note.

parfois se donnant la main, les divinités protectrices des deux cités contractantes.

On peut choisir entre cette conjecture et les suivantes. L'opinion de Welcker, rapportée et approuvée par Manso [1], est qu'il faut voir dans l'une des Némésis smyrniotes la Punition du méchant, dans l'autre la Récompense du juste. Cette explication est difficile à admettre : car l'idée attachée par l'antiquité vraiment classique au nom de Némésis est incompatible avec celle de rémunération. D'autres [2] ont rapproché des Némésis de Smyrne les deux Fortunes d'Antium [3]. L'analogie est en effet séduisante. Pausanias [4] avait vu à Smyrne, dans le temple des Némésis, des Grâces d'or, ouvrage du sculpteur Bupalus qu'on fait fleurir vers la 60e olympiade [5]. Ces Grâces pouvaient bien n'être que les témoignages allégoriques de la reconnaissance d'une personne que la Fortune avait favorisée. Néanmoins, il ne paraît pas que les Smyrniotes aient identifié dès lors Némésis et la Fortune : car nous savons que le même sculpteur avait fait pour eux une statue qui représentait cette dernière divinité [6] : et d'ailleurs la confusion qu'on allègue paraît

1. Manso, *Vermischte Abhandlungen*, pag. 182, note.
2. V. Bœttiger, *Opuscull. Latt.*, pag. 205, note.
3. V. Macrob., *Saturnal.*, I, 23; O. Müller, *Denkm. d. alt. Kunst.*, II, figg. 937, 938.
4. Pausan., IX, 35, 6.
5. Années av. J.-C. 540-536 (V. O. Müller, *Archæol.*, § 82, note).
6. Pausan., IV, 30, 6.

étrangère au bel âge de la religion grecque. Il faut attendre la décadence pour trouver une Némésis définie Ἀγαθὴ Τύχη en regard de l'antique Némésis-Adrastée qui continue de présider aux revers de fortune [1]. Ce n'est donc qu'à une époque tardive que les deux Némésis de Smyrne ont pu équivaloir dans la croyance populaire aux deux Fortunes d'Antium.

Nous voyons, par plusieurs inscriptions smyrniotes ou paraissant telles, que les Némésis portaient à Smyrne le nom de *grandes déesses* [2]; que l'on consacrait quelquefois leurs images à d'autres divinités [3]; qu'au commencement du règne de Caracalla, Sérapis avait dans leur temple un sanctuaire, où l'on venait consulter ce dieu médecin [4]; qu'à cette époque, en l'an 211 après J.-C., le même temple fut agrandi [5].

A la période romaine se rapporte également une inscription qui nous révèle l'existence, vraisemblablement postérieure au temps d'Hérodote, d'un culte rendu aux Némésis à Halicarnasse, dans la patrie de cet historien. Mais là aussi le nom de la sévère déesse paraît avoir changé de sens : car sans doute il ne faut voir qu'un hom-

1. Hesych., voc. Ἀγαθὴ Τύχη. Cf. Suid., voc. Ἀδράστεια Νέμεσις.
2. Bœckh, *Corp. inscript. Gr.*, tom. II, n. 3193.
3. Id., ib., ib., n. 3161.
4. Id., ib., ib., n. 3163.
5. Id., ib., ib., ib. Cf. une autre mention du même temple au n. 3148.

mage à la Fortune, arbitre des combats, dans cette dédicace d'un rétiaire dont la reconnaissance consacre aux Némésis une couple de manteaux (ἐνδυτοπαλλίων ζεῦγος), des pendants d'oreilles (ενοιδια, mais Boeckh paraît lire ἐνώτια) et une victime (χοῖρον)[1].

Némésis avait encore un temple à Patras[2]. Strabon nous apprend qu'Adrastée en avait un auprès de Cyzique[3]. Une statue représentant cette dernière divinité ornait le temple de Latone, Apollon et Diane à Cirrha[4]. Pline l'Ancien parle avec éloge d'une Némésis du sculpteur Simus[5]. Enfin, selon le même auteur, on voyait dans le labyrinthe d'Égypte, parmi des temples consacrés à toutes les divinités nationales, quinze chapelles qui renfermaient des images de Némésis[6]. La déesse de Rhamnunte devait peut-être son introduction dans ce panthéon égyptien au roi Psammétichus, qui avait mis la dernière main au labyrinthe, et dont on connaît les relations avec la Grèce[7]. Pline, quelques lignes plus haut, rapporte avec étonnement que les colonnes qui décoraient le péristyle du même édifice étaient en marbre de Paros : ce dernier fait, rapproché

1. Bœckh, etc., n. 2663. Cf. une autre inscription votive à Némésis au n. 3164.

2. Pausan., VII, 20, 9. — 3. Pag. 588.

4. Pausan., X, 37, 8. — 5. Plin., *Hist. nat.*, XXXV, 40, § 18.

6. Id., ib., XXXVI, 19, 13.

7. V. Heeren, *Politique et commerce des peuples de l'antiquité*, trad. W. Suckau, tom. VI, pag. 434.

de l'autre, semble confirmer l'explication qui vient d'en être donnée.

IV. Sur l'entretien de Crésus et de Solon dans Hérodote. (Voy. pag. 145.)

Clinton, dans ses *Fastes Helléniques*, a traité la question de chronologie à laquelle donnent lieu le récit d'Hérodote et celui de Plutarque, qui, dans sa *Vie de Solon*, se borne à reproduire l'anecdote racontée par l'historien d'Halicarnasse, en écartant sagement du dialogue tout ce qui en fait l'originalité morale et théologique. Voici la conclusion du savant anglais : « Evitantur difficultates statuendo Solo-« nem 570, Alyatte vivo, et Crœso cum patre « regnante, in Lydiam venisse[1]. » Nous ne nous proposons point de revenir sur ce sujet, mais seulement d'examiner si les paroles attribuées au législateur athénien répondent à l'idée qu'on doit se former de ce personnage.

Boettiger[2], préoccupé sans doute du caractère général de la morale des Sages, a cru trouver un rapport sensible entre ce langage et les maximes authentiques de Solon. Pour que sa remarque fût juste, il faudrait que le vrai Solon se montrât, dans les fragments qui nous restent

1. Page 300 (313 de la traduction latine de Krüger).
2. Bœttiger, *Opuscull. Latt.*, pag. 197, not. 2

de ses œuvres, pénétré de l'idée de la jalousie divine comme le Solon d'Hérodote. Mais il n'en est rien. On voit bien qu'il prescrivait d'honorer Dieu [1]; que le précepte *Rien de trop* lui était quelquefois attribué [2]; qu'il représentait la satiété engendrée par l'excès des richesses, comme donnant naissance à cette espèce d'orgueil injuste, impie et téméraire [3] qui, selon les Grecs, excitait par-dessus tout la colère des Immortels. Mais qu'il ait cru la divinité malveillante ou jalouse à l'égard des hommes, c'est ce que rien n'autorise à prétendre ou à supposer, pas même l'état contemporain des croyances, qui, d'ailleurs, ne furent jamais unanimes sur ce point.

Solon proclame l'existence d'une nécessité absolue, implacable, à laquelle l'homme ne peut se soustraire [4]. Mais à ses yeux cette nécessité est avant tout celle du châtiment [5]. Voilà ce qu'il appelle *la destinée*, ou *la destinée des dieux*, par un emploi détourné, mais déjà consacré, du mot [6]. D'ailleurs, pas plus qu'Homère, il ne nie la liberté humaine : il pense comme lui que les hommes sont auteurs d'une partie de leurs maux; comme lui, il leur reproche d'imputer aux dieux les infortunes qu'ils se sont attirées

1. *Dicta Sept. Sapient.*, ap. Stob., *Floril.*, éd. Teubner, tom. IV, pag. 296.

2. Diog. Laert., I, 63.

3. Diog. Laert., I, 59; Poet. gnomic. Græc., éd. Tauchnitz, Sol. fragm. XLI.

4. Id., ib., fragm. V. — 5. Id., ib., ib. — 6. Id., ib., ib.

eux-mêmes [1]. Il juge même les dieux impuissants, comme les législateurs, à faire le bonheur des hommes sans leur concours [2]. Il croit à la liberté et à l'ordre, au libre arbitre humain et à la puissance divine. D'un autre côté, ses idées sur l'équité suprême rappellent le poëme moral d'Hésiode. Pour lui aussi, la reine du ciel et du monde paraît être Dicé ou la Justice [3], providence du monde moral, juge incorruptible des coupables, qui maintient ou rétablit, par la crainte ou le châtiment, l'ordre menacé ou troublé par le crime. Il croit, si j'ose parler ainsi, à l'*eunomie* dans le monde, comme il la veut dans la cité [4]. Par là il s'éloigne déjà de la doctrine grossière qui prête aux dieux un despotisme cruel, capricieux et jaloux. La justice même dont il fait l'attribut principal de la divinité est une justice sans colère, comme celle de la loi. Il ne croit pas que chaque faute reçoive son châtiment sur-le-champ. Le crime est tôt ou tard puni : voilà tout ce qu'il affirme. « Telle est, » dit-il, « la justice de Jupiter, et on ne le voit « pas, à chaque faute, prompt à la colère comme « sont les mortels [5]. »

On est donc très-mal fondé à voir un reflet des vraies opinions de Solon dans les paroles que lui prête Hérodote, puisque ces paroles ne sont

1. Diog. Laert., fragm. XV et XIX. — 2. Diog. Laert., I, 64.
3. Gnom. Gr., Sol. fragm., XV.
4. Id., ib., ib., v. 32. — 5. Id., ib., fr. V, v. 25.

que le développement d'une doctrine religieuse qui, sans doute, différait profondément de la sienne; puisque, loin de croire les dieux accessibles à la jalousie, il les jugeait incapables de colère; puisque enfin, sans trop forcer le sens de ses expressions, on peut y voir la condamnation implicite, mais absolue, du préjugé, issu de l'anthropomorphisme, qui transportait les passions humaines au sein de la divinité.

V. Sur les maximes *Rien de trop* et *Connais-toi toi-même*. (Voy. p. 178.)

Dans le nombre assez grand de sentences que l'antiquité prête aux Sept Sages, il est difficile de rapporter avec certitude chacune à son auteur. Ainsi, pour nous borner à celles qui nous intéressent, si la maxime *La mesure est ce qu'il y a de meilleur* est mise au compte de Cléobule[1], un précepte équivalent, *Observe la mesure*, est attribué à Thalès, et ailleurs à Pittacus[2]. L'adage *Rien de trop*, qui se rapproche des précé-

1. *Anthol. Gr.*, édit. de Bosch, lib. I, tit. LXXXVI, ep. 7; *Dicta VII Sapientum* (recueil inséré à la page 296 du tome IV du *Florilegium* de Stobée, édit. Teubner); Stob., *Floril.*, III, 79.

2. *D. VII Sap.;* Stob., *Floril.*, III, 79. — On trouve déjà une recommandation toute pareille chez Hésiode, *Travaux et Jours*, v. 692 : Μέτρα φυλάσσεσθαι· καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος. La maxime de Cléobule est reproduite presque textuellement dans les *Vers dorés*, v. 38 : Μέτρον δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστον.

dents, est dû, selon les uns, à Sodamus [1], selon d'autres, à Chilon [2], ou à Pittacus [3], à Solon, si l'on en croit Démétrius de Phalère et Diogène de Laërte [4], qui nous avertit qu'au surplus l'incertitude était la même au sujet de toutes les autres sentences des Sept Sages [5]. En effet, l'on ne variait pas moins sur l'origine de cette autre maxime encore plus célèbre : *Connais-toi toi-même*. Elle courait sous le nom de Chilon [6]. Cependant quelques-uns en faisaient honneur à un eunuque néocore nommé Labys; d'autres y voyaient une réponse de la Pythie Phémonoé à une question de Chilon [7]. Diogène de Laërte la revendique pour Thalès [8]; Stobée la fait commenter par Bias [9].

Ces hésitations de l'antiquité montrent quelle unanimité elle attribuait aux Sages sur les points les plus importants de la morale pratique. On peut en conclure qu'à ses yeux leurs doctrines ne formaient qu'un tout indivis, une morale unique.

1. *Anthol. Gr.*, mantissa II, tit. III, ep. 40. — 2. Ib., ib., ib., ep. 41.
3. *Anthol. Gr.*, lib. I, tit. LXXXVI, ep. 7.
4. Stob., *Floril.*, III, 79; Diog. Laert., I, 63. — 5. Diog. Laert., I, 41.
6. *Anthol. Gr.*, lib. I, tit. LXXXVI, ep. 7; *Dict. VII Sap.*; Stob., *Floril.*, III, 79; XXI, 12 et 13.
7. Schol. Plat., *Phileb.*, 48 C; Diog. Laert., I, 40. Cf. Stob., *Floril.*, XXI, 12.
8. Diog. Laert., I, 40. Cf. *Dict. VII Sap.*
9. Stob., *Floril.*, XXI, 14.

FIN DE L'APPENDICE.

TABLE DES CHAPITRES.

APPENDICE.

FIN DE LA TABLE.

Vu et lu,
à Paris, en Sorbonne, le 24 février 1863,
par le doyen de la Faculté des Lettres de Paris,
J. Vict. LE CLERC.

Permis d'imprimer :
Le Vice-Recteur,
A. MOURIER.